



**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN
CARRERA DE SOCIOLOGÍA.**

UMSS

“Vivir para morir y morir para Vivir”.

**TRANSFORMACIONES SOCIOCULTURALES Y PERVIVENCIA DE LA FIESTA DE
TODOS SANTOS.**

**El caso de la Comunidad de Japo, Ayllu Majasaya Mujlli, Provincia Tapacari Dpto.
de Cochabamba**

**Alumno: Ramiro Gustavo Arze
Camacho.**

Tutor: Lic. Víctor Hugo Calisaya H.

**Cochabamba – Bolivia
Julio 2005**

.....ya estamos muertos cuando nada nos toca, ni una palabra,
ni un anhelo, ni una memoria.
Yo se que no estoy muerto.
Jorge Luis Borges

.....nacemos y somos de la tierra,
Igual también acabamos en la tierra
Anciano comunidad de Chullpani

Todos nacemos de la tierra y
tenemos que morir en la tierra.
Inocencio: Comunidad de Japo

*Acerca del título.

El contenido de la investigación se condensa en la frase “Vivir para morir y morir para vivir” que es la expresión de los pueblos andinos, donde la vida y la muerte es un proceso cíclico dual constante, es un ir y venir, dos caras de una misma moneda.

*A la memoria de mi abuelita Efrogina y
mi querida tía Ely, quienes inculcaron en mí,
el valor de superarme profesionalmente, en
todo el tiempo que viví junto a ellas.*

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer de forma especial a mis padres, porque sin su ayuda este trabajo no hubiera sido posible, a ellos mi gran cariño; a la Vivi y el Ronald, mis hermanos, quienes esperaron pacientemente esta producción; a todos mis tíos y tías que con sus recomendaciones me dieron la línea correcta en los avatares de mi vida cotidiana.

En AGRUCO al Dr. Freddy Delgado, por sus recomendaciones e interés en incursionarme en el campo de investigaciones de la vida religiosa y la muerte en el mundo andino. A Neira Roca, por su ayuda en la edición de la tesis, y a todo el personal técnico y administrativo de la institución, en especial a don Paulino y doña Elizabet, la bibliotecaria. A mis compañeros (@) de Tesis en las personas de: el Poly, Marcelo, Claudia, Jenny, David, Pepe y las comunicadoras por toda su ayuda cuando me problematizaba con la maquina, de entre otras cosas, además de haber compartido farras y jolgorios.

A todos los comunarios (@s) del Ayllu Majasaya Mujlli y Japo K'asa por haberme permitido ingresar e imbuirme de todo el conocimiento tradicional de los abuelos, asentado y reproducido desde su memoria larga; especialmente a: don Luis, Rufino, Francisco, Patricio, Casiano y don Alejandro, a doña Florencia, Natividad, y Teodosia de entre otros (@s).

En Sociología, al Lic. Víctor Hugo Calisaya, por guiarme y sus recomendaciones en todo el proceso investigativo; a mis cuatachos de la carrera los “nandos,”: el Tiqui, el Gufi, el Árabe, Renaldo, Juanjo, koda y al gordo adako, a ellos un salud y un *Wajt'amusunchej*. Finalmente a Paola, por todos los buenos momentos compartidos.

A todos ellos y ellas mis reiteradas gratitudes.

CONTENIDO

Pág.

INTRODUCCIÓN.....	0
CAPÍTULO I CONSIDERACIONES TEÓRICAS.....	5
1.1. ACERCA DE LA RELACIÓN SUJETO ESTRUCTURA.....	5
1.2. HÁBITOS Y VIDA COTIDIANA	6
1.3. EL CAMBIO SOCIOCULTURAL.....	8
1.4. CONCEPCIONES DE LA MUERTE DESDE LA SOCIEDAD OCCIDENTAL	11
1.5. LAS FIESTAS CRISTIANO RELIGIOSAS AYMARÁ – QUECHUAS.	12
1.6. VIDA Y MUERTE EN EL MUNDO ANDINO.	14
1.7. TODOS SANTOS Y EL RITUAL DEL MAST’AKU.	16
1.7.1. <i>Todos Santos y su relación con el ciclo agrícola.</i>	20
1.8. EL AYLLU ANDINO.....	22
CAPÍTULO II CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN	24
2.1. EL DEPARTAMENTO DE COCHABAMBA.....	24
2.2. LA PROVINCIA DE TAPACARÍ.....	24
2.2.1. <i>Ubicación y características.</i>	24
2.3. EL AYLLU MAJASAYA MUJLLI EN EL CANTÓN CHALLA.....	25
2.3.1. <i>Características generales.</i>	25
2.4. LA COMUNIDAD DE JAPO K’ASA.	27
2.4.1. <i>Límites y ubicación.</i>	27
2.4.2. <i>Características físico geográficas.</i>	28
2.4.3. <i>Idioma</i>	28
2.4.4. <i>Educación</i>	28
2.5. ORÍGENES DE LA COMUNIDAD DE JAPO K’ASA.	29
2.6. SISTEMA DE AUTORIDADES	29
2.6.1. <i>Autoridades tradicionales</i>	30
2.6.2. <i>El sindicato agrario</i>	32
2.6.3. <i>Autoridades Estatales y gobierno municipal en el Ayllu Majasaya Mujlli.</i>	33
2.7. CARACTERIZACIÓN DE LA PRODUCCIÓN EN JAPO K’ASA.....	34
2.7.1. <i>La producción agrícola</i>	34
2.7.2. <i>La producción ganadera.</i>	34
2.7.3. <i>La producción de artesanías en Japo K’asa.</i>	34
2.8. COMPLEMENTARIEDAD ECOSIMBIÓTICA.	35
2.8.1. <i>Del espacio - tiempo socioeconómico al espacio - tiempo sagrado en Japo K’asa.</i>	36
2.8.2. <i>Calendario festivo y ritual de la comunidad de Japo K’asa.</i>	37
2.8.3. <i>Fiestas comunales</i>	39
2.9. EL MOVIMIENTO EVANGÉLICO Y ECLESIAÍSTICO EN ÁREAS RURALES DE BOLIVIA.....	39
CAPÍTULO III EL TODOS SANTOS DE ANTAÑO EN JAPO K’ASA	42
3.1. TODOS SANTOS DE ANTES EN JAPO K’ASA.	42
3.1.1. <i>La época de los “pasantes Mayoras”</i>	44
3.1.1.1. Los pasantes “Mayora” en Todos Santos.	46
3.1.1.2. Los “campaneros” de la Torre en Mujlli.	50
3.1.2. <i>El mast’aku de antaño.</i>	51
3.1.2.1. La Kacharpaya de antaño en Mujlli.	52
3.1.3. <i>“Jacha Rancho,” centro ceremonial y ritual de Japo K’asa.</i>	53
3.1.3.1. El uso corto de la Wallunk’a en Japo K’asa.....	54
CAPÍTULO IV EL TODOS SANTOS ACTUAL Y EL ACONTECIMIENTO DE LA MUERTE EN JAPO K’ASA.....	56

4.1.	LA MUERTE Y SU AVISO EN JAPO K'ASA.....	56
4.1.1.	<i>Signos de muerte en Japo K'asa.</i>	57
4.1.2.	<i>Los rituales mortuorios.</i>	58
4.2.	EL TODOS SANTOS ACTUAL EN LA COMUNIDAD CAMPESINA DE JAPO K'ASA.....	62
4.2.1.	<i>Los preparativos para el mast'aku y su organización.</i>	63
4.2.1.1.	Parentesco, reciprocidad y complementariedad ecosimbiótica de los participantes en los preparativos del Todos Santos.....	64
4.2.2.	<i>El día de las “Vísperas”.</i>	68
4.2.2.1.	Los encargados de armar el mast'aku.	69
4.2.3.	<i>“El Día de Todos Santos”: 1 ro de noviembre.</i>	71
4.2.3.1.	Organización de roles y actividades de los participantes en días de Todos Santos.	71
4.2.3.2.	Intercambio de visitas: El “at'ama”.....	73
4.2.3.3.	Los juegos y rezos en Todos Santos.....	75
4.2.3.4.	Conversaciones: La oralidad en los días festivos de Todos Santos.	81
4.2.4.	<i>El día de los difuntos: 2 de noviembre</i>	83
4.2.4.1.	La visita al cementerio.	84
4.3.	DESPUÉS DEL TODOS SANTOS: LA KACHARPAYA.	88
4.3.1.	<i>El ritual de lavarse la cara y botar el luto</i>	89
4.3.2.	<i>El ritual de los “vasos cruzados”.</i>	90
4.3.3.	<i>El baile comunitario: Complementariedad de la tristeza – alegría.</i>	90
4.4.	CONNOTACIONES ESPIRITUALES DEL RECUERDO A LAS “ALMAS” Y LOS DIFUNTOS	91
4.4.1. “	<i>La muerte como continuación de la vida”: Percepciones acerca de la muerte en los Japeños.</i>	91
4.4.2.	<i>Percepciones en torno a las “almas”</i>	92
4.4.2.1.	El recuerdo a las “almas” entre los Japeños	93
4.4.2.2.	Recuerdo a las “almas del mundo”	95
4.4.2.3.	La llegada de las “almas”.	95
4.4.	<i>El “Todos Santos” en el calendario ritual y productivo.</i>	96
4.5.	PERCEPCIONES DE CATÓLICOS ACERCA DE LAS TRANSFORMACIONES DEL “TODOS SANTOS ACTUAL”	98
CAPÍTULO V FACTORES DE TRANSFORMACIÓN O PERSISTENCIA POR LA PRESENCIA DE LOS EVANGÉLICOS EN JAPO K'ASA.....		101
5.1.	EL TODOS SANTOS EN LA PERSPECTIVA DE LOS EVANGÉLICOS.....	102
5.1.1.	<i>Rememoraciones del Todos Santos para los Evangélicos.</i>	103
5.1.2.	<i>“Día de Todos Santos y Evangélicos”</i>	105
5.1.2.1.	Evangélicos que asisten a las celebraciones de “Todos Santos” en Japo K'asa.	106
5.1.3.	<i>La muerte para los Evangélicos.</i>	107
5.1.3.1.	El “Cumpleaños de los Evangélicos”: Recuerdo a sus difuntos.....	107
5.1.4.	<i>¿Qué es el “alma” para los Evangélicos?</i>	108
5.1.5.	<i>La conversión religiosa de los Evangélicos como fuente de transformación de las prácticas rituales.</i>	109
CAPÍTULO VI PERCEPCIONES DE LOS ACTORES (EXTENCIONISTAS) DE LAS ORGANIZACIONES EXTERNAS EN RELACIÓN A LOS RITUALES, LA FIESTA DE TODOS SANTOS Y EL DÍA DE LOS DIFUNTOS		112
6.1.	INSTITUCIONES DE DESARROLLO E INVESTIGACIÓN Y FORMACIÓN EN JAPO K'ASA.	112
6.1.1.	<i>Percepciones de Extencionistas de las Instituciones Externas sobre los rituales y la fiesta de Todos Santos en Japo K'asa.</i>	113
6.2.	PERCEPCIONES DE LAS ORGANIZACIONES EXTERNAS ESTATALES: ESCUELA Y POSTA DE SALUD.....	115
6.3.	LA PERSPECTIVA DE LA IGLESIA CATÓLICA SOBRE LA TEMÁTICA.	118
CAPÍTULO VII CONCLUSIONES		120
BIBLIOGRAFÍA		130

INDICE DE FOTOS

Foto 1.	AGRUCO 1996. autoridades Originarias del ayllu Majasaya Mujlli, Mallkus (alcaldes) y Jilakatas, al fondo el complejo ceremonial de Mulli.....	31
Foto 2.	(2000). Complejo ceremonial de la Capilla de San Antonio de Mujlli.....	43
Foto 3.	(2000). Capilla y Torre de Mujlli, a la cual todas las comunidades del ayllu asistían a celebrar fiestas anuales católicas, entre ellas Todos Santos.....	50
Foto 4.	(2004) Jacha Rancho, antiguamente lugar de celebraciones festivas y rituales de diverso orden en Japo K’asa	53
Foto 5	(2003). El horneado de panes y <i>t’antawawa</i>	64
Foto 6.	(2003). El <i>mast’aku</i> japeño compone de alimentos característicos de zonas de puna.	65
Foto 7.	(2003). Preparativos del Todos Santos, donde los hombres son los que cocinan	66
Foto 8.	(2003). Alrededor del <i>Mast’aku</i> donde se generan momentos de compartir en familia.	68
Foto 9.	(2003). El armado del <i>mast’aku</i> debe ser realizado por un responsable mayor de edad de la comunidad	70
Foto 10.	(2003). Momentos de servirse el <i>mikhuchiku</i> , realizado por los varones.	74
Foto 11.	(2003). Dispensero y ayudantes, invitando cada uno alcohol, coca y cigarro.....	75
Foto 12.	(2003). Los Rezos son de vital importancia para el recuerdo de las “almas” antiguas y actuales.....	76
Foto 13	(2003). El Juego del Palamo, realizados en horas del día.....	77
Foto 14.	(2003). El juego del Carne, para hacer alegrar a las almas en las noches del Todos Santos.....	80
Foto 15.	(2003) Momentos de conversaciones en torno a las “almas” difuntas.....	83
Foto 16.	(2003). Las familias dolientes asisten al cementerio con todos los implementos necesarios del <i>mast’aku</i>	84
Foto 17.	(2003) La distribución del <i>mast’aku</i> muestra el sentido de abundancia de alimentos donde niños y adultos reciben con alegría en las distintas mesas	85
Foto 18.	(2003). Vista General del cementerio en Japo K’asa.....	86
Foto 19.	(2003). Momentos de descanso luego de haber distribuido y recibido una de las mesas.....	87
Foto 20.	(2003). Distribución del <i>Mast’aku</i> después de retornar del cementerio, en las casa.	89
Foto 21.	(2003). Baile comunitario, expresión de la alegría y el regocijo con la que se debe despedir a las “almas” en Todos Santos.	90

INTRODUCCIÓN

La muerte por muchos años se ha constituido en fuente de numerosos rituales, mitos y leyendas, algo que en las sociedades occidentales se consideraba un tema tabú. Los muertos son vistos con temor y se los ubicaba en el plano de lo misterioso y oculto. Todas las sociedades y religiones han tenido consideraciones y celebraciones de sus difuntos. En sociedades latinoamericanas éstas son muy solemnes en la medida en que comprende una relación espiritual de los vivos con las almas de los difuntos.

En el mundo andino, la muerte y el sepelio tienen connotaciones festivas, el muerto debe ser atendido de la mejor manera posible, por lo que se hace presente una diversidad de rituales; ese es el sentido en las celebraciones del día de los difuntos, se presenta el armado de la mesa ritual en honor al muerto, llamada en la lengua quechua *Mast'aku* que significa la expresión simbólica de la presencia y el recuerdo de los difuntos.

En este último tiempo, se ha podido percibir profundos cambios y transformaciones de todo orden, los cuales están en ámbitos políticos, económicos y socioculturales. En Bolivia a partir de la revolución de 1952, se generaron reformas estatales que hicieron posible el “desarrollo” interno del país, esto generó transformaciones ideológicas profundas; así, las transformaciones socioculturales en el país fueron acaeciéndose dentro el dinamismo de las sociedades locales en su interacción con entornos poblacionales próximos y centros urbanos. Esto conlleva la incorporación innovación y recreación –de estas sociedades locales- de algunas prácticas socioculturales de otros contextos, como aconteció con la aparición de la *wallunk'a* en la comunidad de Japo K'asa, bajo estas características las tradiciones se renuevan, modifican y se van haciendo cotidianas

Si consideramos que los rituales son para reafirmar los valores que hacen la unidad de un grupo social Cabarrus (1998), estas –los rituales-, sufren transformaciones como efecto del acelerado contacto con la sociedad global; que en los hechos, las prácticas culturales occidentales implícitamente se sobreponen y tienden a ser homogeneizadores culturales. Pero la importancia del rito radica en que es un ente donde sus procesos de transformación e innovación se dan en largos lapsos de tiempo y perduran en la base de la “memoria larga” de los pueblos tradicionales, por lo tanto, podemos considerar que el “ritual” es un factor de resistencia de estas culturas tradicionales a los efectos de homogeneización cultural.

La pertinencia sociológica del presente trabajo de investigación radica en que contribuirá a entender y reflexionar los procesos de transformación sociocultural en contextos locales como es el caso de la comunidad de Japo K'asa, esto, se hace necesario en momentos de crisis generalizada, como acontece en la actualidad dentro la sociedad boliviana.

Por ello, la problemática planteada para la presente investigación se basa en las siguientes preguntas de investigación:

- 1.- ¿Cuáles fueron las características organizativas, sociales y culturales de la fiesta de Todos Santos de antaño en la comunidad campesina originaria de Japo K'asa?
- 2.- ¿Actualmente cuáles son los aspectos que constituyen la fiesta de Todos Santos en la comunidad de Japo K'asa?
- 3.- ¿Cuáles son los factores internos de transformación y cambio en la fiesta de Todos Santos, a consecuencia o producto de la presencia de evangélicos en la comunidad?
- 4.- ¿Cuáles son las percepciones acerca de la fiesta de Todos Santos por parte de los (extencionistas) actores de las organizaciones externas a la comunidad campesina de Japo K'asa?

El presente trabajo de investigación se inserta en el marco de las transformaciones socioculturales que se dan en torno a la fiesta de Todos Santos y el *Mast'aku* tomando el caso de la comunidad de Japo K'asa, zona de puna de la provincia Tapacarí. El enfoque metodológico fue abordado desde el llamado “enfoque histórico cultural lógico” planteado e implementado por el centro universitario Agroecología Universidad Cochabamba AGRUCO, que apoyó el proceso investigativo. Este enfoque está fundamentado en la interrelación de la vida espiritual, social y material desde la perspectiva de los actores sociales (Rist, 2002).

En lo que respecta a la metodología, se utilizó el método cualitativo, que comprende la investigación participativa revalorizadora con y en las comunidades; es un método de investigación que implica un acercamiento a las comunidades (Rist, San Martín, Tapia, 2000: 198). Esto permitió incorporarnos a la vida cotidiana de la comunidad.

La estrategia metodológica que se utilizó en una primera etapa, el 1 y 2 de noviembre del 2003, fue la “observación participante”, que permitió describir los hechos en los días festivos de Todos Santos. Posteriormente, teniendo en cuenta el seguimiento antes mencionado, se realizaron estudios de caso con familiares dolientes. Los criterios de selección familiar que se utilizaron en los estudios de

caso comprendieron a aquellas familias que pusieron el *mast'aku* el 1y 2 de noviembre del 2003.

Dadas las características específicas de cada familia, se escogió a tres familias, teniendo en cuenta el primer y tercer año de celebración del día de los difuntos. Las unidades de análisis en el presente trabajo de investigación fueron los familiares dolientes que tuvieron un difunto en los últimos tres años, lo que comprendía a la vez a familiares de parentesco intra y extrafamiliar. Se realizaron también entrevistas relacionadas a la temática a organizaciones internas y externas como son autoridades originarias, ONGs, Iglesias Católica y Evangélica, Escuela, y Centro de Salud.

Se realizaron entrevistas semiestructuradas tomando en cuenta la relación con el comunario logrando un mutuo intercambio de conocimientos. Este tipo de entrevistas abiertas determinaron la ampliación del universo de información obtenida.

Los materiales que se utilizaron para la recolección de los datos empíricos fueron una grabadora para plasmar las entrevistas de los estudios de caso y un diario de campo para apuntes. El tiempo en que se logró recoger la información de campo, fue de seis meses: entre octubre de 2003 a abril de 2004.

Los datos empíricos se sistematizaron de acuerdo a los datos hallados en las entrevistas a profundidad y se vaciaron en una sola estructura, esto se organizó en temas específicos, los que proporcionaron toda la estructura de la investigación.

Las potencialidades de la investigación se presentan en la amplitud de la información obtenida, gracias al nivel de confianza generado entre investigador e investigados, junto a la presencia institucional de AGRUCO en la zona por varios años; en lo que respecta a las mujeres la actitud hacia el investigador fue de cierta timidez, hecho que de alguna manera fue una de las limitaciones de la presente investigación.

Con la intención de dilucidar algunas de las interrogantes relacionadas a las transformaciones socioculturales en torno a los rituales de muerte en ámbitos rurales y particularmente en la comunidad de Japo K'asa, la presente investigación se desarrolló teniendo en cuenta a todos los actores tanto locales como externos a la comunidad.

El presente documento está organizado en siete capítulos, en el primer capítulo, se hace referencia a las consideraciones teóricas que alude a la sociología del actor, cambios socioculturales y

la muerte en el mundo andino entre otras. El segundo capítulo, comprende información contextual de la comunidad de Japo K'asa, como son la ubicación, características organizativas, sociales y económicas. El tercer capítulo presenta los productos investigativos que hacen reflexión a las características sociales, organizativas y festivas del Todos Santos de antaño en Japo K'asa. En el cuarto capítulo, se desarrolla las consideraciones de los rituales de muerte así como las particularidades y características festivas del Todos Santos actual: las percepciones en torno a la muerte y las almas de los Japeños. En el quinto capítulo, se considera los factores de transformación según la percepción de los católicos, así como la perspectiva de los evangélicos acerca del Todos Santos. El capítulo sexto hace referencia a las percepciones de las organizaciones externas (extencionistas de ONG's, el Estado y la Iglesia católica) en relación a Todos Santos y los rituales de muerte. En el séptimo capítulo se presentan las conclusiones de la investigación.

CAPÍTULO I

CONSIDERACIONES TEÓRICAS

Las consideraciones teóricas sirvieron de ayuda y guía para la investigación. En ella, se muestra elementos considerados importantes para el análisis. Se toma en cuenta la reflexión de la sociología del actor como aquella relación sujeto-estructura, punto de partida del análisis investigativo.

La consideración teórica de la Fiesta de los Todos Santos y los rituales de muerte en el mundo andino ayudarán a matizar e interpretar los datos encontrados en la investigación. Se considera también, la situación de la iglesia católica y del movimiento evangélico en el área rural, porque estas instituciones constituyen uno de los factores importante de cambio social en las comunidades campesinas.

1.1. Acerca de la relación sujeto estructura.

La reflexión de la sociología del actor en el último tiempo ha cobrado importancia en el análisis del sujeto en su relación con las estructuras sociales. En esta perspectiva, Calisaya (1999: 12) citando a Berger y Luckman (1976) indica que la edificación y la sociedad es un fenómeno dialéctico, en cuanto son productos humanos, que sin embargo reaccionan constantemente sobre su productor. Este ser humano (hombre-mujer) se produce (auto produce) en la interacción con su ambiente natural y humano. El organismo humano tiene una gran plasticidad de acomodo y transformación respecto a su entorno. La relación del hombre con ese orden social o mundo exterior es siempre de transformación de uno mismo. De esta manera, se puede entender que el individuo es capaz de armar su espacio de acción de acuerdo a la manera en que pueda desenvolverse en el mismo.

En similar perspectiva a la anterior, Agnes Heller (1977) señala que el hombre es el resultado de la interacción de la estructura de las objetivaciones (la sociedad) y de su personalidad, que tiene necesidad antropológica de externalizarse. Desde su nacimiento se encuentra en una relación activa con el mundo en el que nace y su personalidad se forma a través de esa relación. De ello, se deduce que el hombre va creando ese mundo y es el resultado de esa interacción. Así, concluye que el hombre al apropiarse de su mundo se objetiva creando su “pequeño mundo”, desde el cual siendo el centro, manipula el mundo. Ese pequeño mundo es su vida cotidiana, el mundo de vida o mundo de sentido.

Calisaya citando a Campos (1992) establece, metodológica y epistemológicamente, que el individuo o las estructuras (mundo), por separado, no constituyen niveles de análisis que se auto contengan, sino más bien en su mutua dependencia es donde se las puede captar. En ese sentido, tanto

lo micro como lo macro están integrados en las situaciones cotidianas, como rutinas, cotidianidades o “habitus” (Bourdieu, 1988) que caracterizan toda organización cultural y social. Las situaciones cotidianas representan el momento de encuentro de los niveles macro y micro estructurantes de la realidad social. Aspectos que indican la importancia de esta mutua relación para su análisis en el campo social y permiten entender esas realidades cotidianas.

La realidad social es una representación sintética y activamente construida entre los micros niveles dentro de las macro situaciones. La respuesta se encuentra en el medio (zona de integración de la dicotomía), donde se suceden relaciones de transformación y equilibrio. Zona intermedia donde no se hallan respuestas, sino incertidumbres. Es el lugar de los movimientos que tiene múltiples orígenes y destinos (Calisaya, 1999). La presente investigación asume estas acepciones como punto de análisis interpretativo de la interacción social, de ese mundo de cotidianidades encontradas en las actitudes de los católicos y evangélicos en los días de Todos Santos y la sociedad local frente a la presencia de actores externos.

Norman Long (1995: 2) desde la misma perspectiva de análisis para ámbitos rurales y urbanos de la relación sujeto – estructura, menciona que ese punto de encuentro e interacción se da en una *interface*, donde se reproducen las luchas, negociaciones o acomodados entre actores locales y externos. Dicho enfoque plantea que el sujeto es cognoscible y activo; además, procesa información y elabora estrategias en la interacción con otras personas. Por lo tanto, afirma que el análisis orientado hacia el actor asume que los actores son capaces de formular decisiones, actuar sobre ellas, innovarlas y experimentarlas.

1.2. Hábitos y vida cotidiana

Desde la sociología de la vida cotidiana se entiende que el individuo está precedido por un orden social dado, preexistente mucho antes que él nazca, y la relación del individuo con ese orden social o mundo exterior es siempre de transformación de uno mismo. (Berger y Luckman 1976: 74); por esta razón, el hombre particular se reproduce a sí mismo y a la sociedad, y por lo mismo toda persona tiene una vida cotidiana que la construye socialmente (ídem).

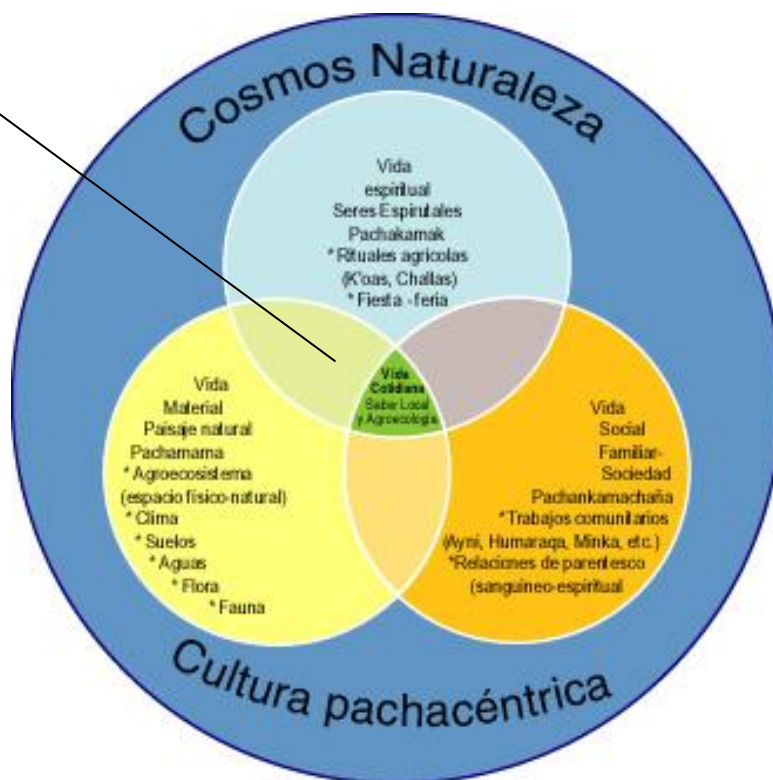
La existencia de la vida cotidiana se refleja en el conocimiento del sentido común compartido con otros (Berger y Luckman, 1979: 74); Calisaya señala que lo más importante en la vida de toda persona es la construcción de la vida cotidiana y su sostenimiento es lo más posible, aun en situaciones de precariedad y crisis social; en ese intento se juegan gran parte de los esfuerzos de un individuo o de un grupo. Bajo este mismo marco indica que la vida cotidiana está constantemente al borde de crisis, por lo que los individuos constantemente están esforzándose por su continuidad y hacer frente a la crisis.

En investigaciones desarrolladas en AGRUCO, relacionados a la vida cotidiana en ámbitos rurales andinos, se sostiene que “pacha” comprende la vida, “totalidad” concebida como el concepto eterno y dinámico del “tiempo-espacio”. Es decir que “pacha” es entendido como el conjunto de todos los elementos que los seres humanos son capaces de captar a través de sus sentidos, pensamientos, intuiciones e inspiraciones. Dentro de “pacha” fluyen tres esferas de la vida, que interactúan: la vida espiritual *Pachacamak*, que se refiere a todas las fuerzas invisibles, que proceden de un cosmos exterior. La vida material *pachamama* son todas las fuerzas en conjunto, que hacen que la vida en la tierra sea posible. La vida social *pachankamachaña*, es la vida dentro la sociedad de los seres humanos que comparten todo este tiempo y espacio, con el fin de hacer posible la vida y la reproducción (Rist, Tapia y San Martín, 2000: 199)

De la interacción de los tres ámbitos se conoce la esfera de la vida cotidiana o *Pachankiri*, donde tienen lugar las prácticas compartidas de la sociedad – naturaleza, a través de tecnologías tradicionales e innovaciones aplicadas para la continuidad de la vida. En síntesis, se refiere a la esfera donde los seres humanos están en un estado de conciencia de su propia cualidad, independientemente de cualquier determinismo natural, social o cultural. Esto es visto en la siguiente figura.

Figura 1. Conexión de los mundos de vida.

Vida Cotidiana Pachankiri



Fuente: COMPAS, 2005

1.3. El cambio sociocultural.

Indudablemente en el mundo contemporáneo actual se percibe los cambios en todo orden de cosas, vale decir a nivel económico, político, social y cultural y en tiempos mucho más cortos; estos cambios son susceptibles a presentarse en la cultura y en particular en las prácticas festivas del Todos Santos y los rituales de muerte.

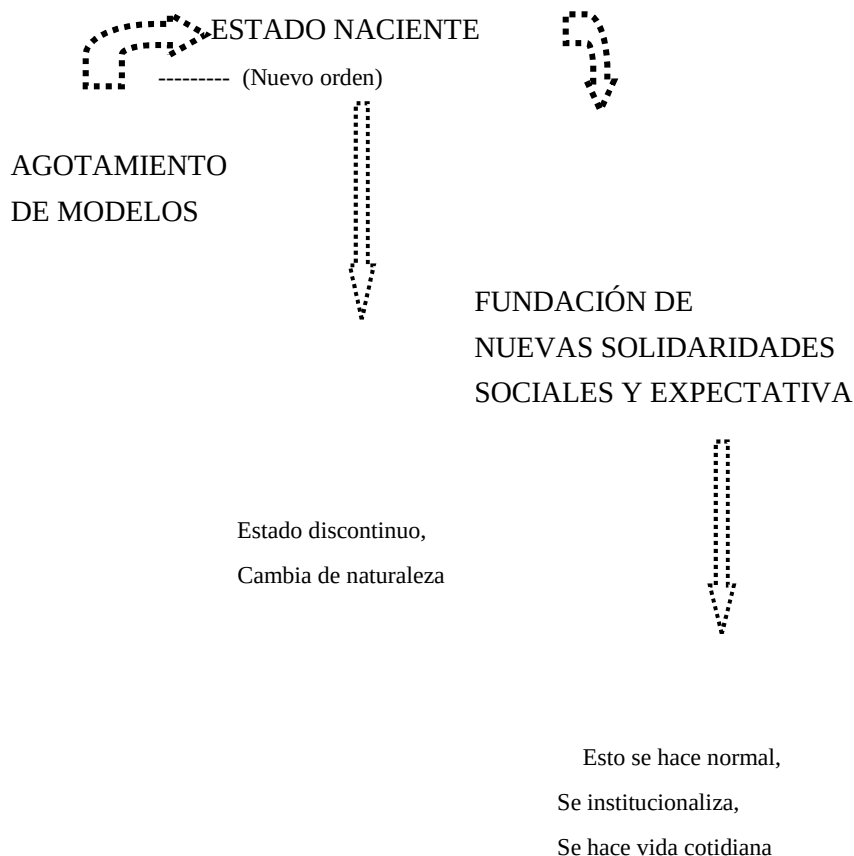
Reguillo (1996), citado por Calisaya, sostiene que orden (momento de Cristalización) y desorden (momento de caos) tienen como tendencia a ser pensados como dos momentos separados. Es así que el dinamismo de lo social se explica por su estructuración y su contraparte la desestructuración y viceversa; son dos caras de una misma moneda¹ que pueden engendrar un nuevo orden. Todo nuevo orden es producto de una crisis interna o externa al grupo social que protagoniza al cambio.²

En el mismo orden (Albertoni, 1984, citado por Calisaya), sostiene que el estado naciente (nuevo Orden) se caracteriza por la posibilidad de una alternativa a la existencia cotidiana. El estado naciente no alcanza a todos los miembros de una sociedad, solo a un sector o segmento (instituciones o grupos), consecuentemente es como agotamiento del modelo, que hace posible la aparición de nuevas solidaridades sociales y nuevas expectativas. Por eso, que este “estado naciente” es un estado de excepción (un estado discontinuo) por lo que llegado a cierto punto cambia de naturaleza, volviendo a la normalidad, se disuelve, se institucionaliza y se hace vida cotidiana. Esta reflexión de Albertoni, es esquematizada por Calisaya de la siguiente forma:

¹ Es una posición coincidente de que en periodos de entusiasmo colectivo, catástrofes de cuestionamiento, de cambios en las categorías de percepciones del mundo, de fallas en el sistema.

² Esta sería la postura, que sustentan Reguillo (1996), Balandier (1984), Bourdieu (1988), Habermas (1994), y Giddens (1992).

Figura 2. Esquema de la Formación de cambios de Albertoni.

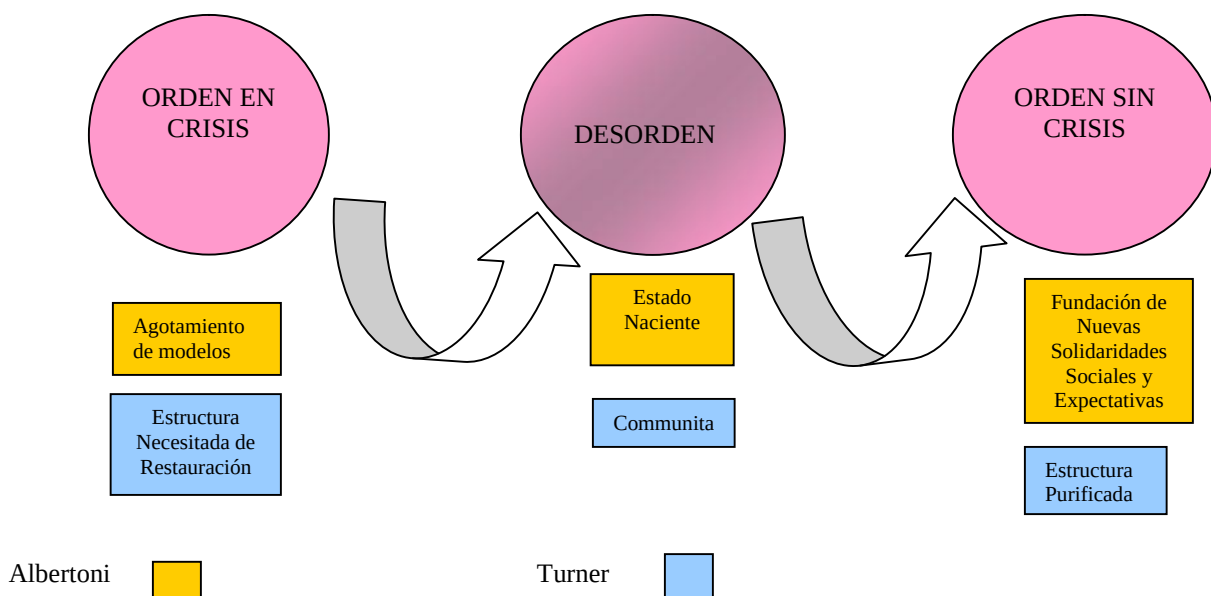


Fuente: Calisaya. 1999

De esta manera, (Turner, 1988 y Reguillo, 1997 citados por Calisaya, 1999) sostienen que los grupos sociales enfrentan la crisis derivada de los cambios de la estructura, construyendo las *communitas*³ de manera espontánea. Pero también existen *communitas* que surgen de la necesidad de ejercer control social. Las *communitas* serían el momento agradable frente a la rigidez de la estructura que necesita ser restaurada y purificada de los pecados y fallas acumuladas. En este planteamiento, está la idea de que la *communita* (antiestructura) no puede ejercer control social ni cambiar su propia naturaleza sino tan sólo regresar a la estructura purificada y reanimada, lo que tiende a reforzar antes que a cambiar la estructura. Calisaya interpreta estas posturas de la siguiente forma:

³ Son los procesos colectivos sin mediación ni jerarquía que se producen en un estado máximo de crisis – antiestructura.

Figura 3. Esquema conclusivo de la formación de cambios de Turner y Albertoni.



Fuente: Calisaya, 1999.

Desde dichas situaciones, el orden y desorden son partes integrantes de una unidad; un binomio que garantiza la posibilidad del movimiento social. Es en ese sentido que las civilizaciones nacen del desorden (dionisicas) y se desarrollan como orden (apolienas): están vivas gracias a uno y otro; de manera que el desorden es una posibilidad de cambio. Así mismo, Calisaya (1999), recogiendo las anteriores argumentaciones sostiene que las estructuras (objetivismo: cultura institucionalizada) son productos históricos que se realizan, se actualizan y se transforman por las prácticas (subjektivismo: cultura en movimiento) de agentes dotados en mayor o menor grado de la capacidad de reinterpretar y movilizar recursos. Interpretando, de esta manera, que el cambio es algo propio del sistema y no una fuerza externa. La dinámica de lo social se plantea como la relación abierta entre lo instituido (que es estructura: cultura institucionalizada) y lo instituyente (práctica: cultura en movimiento).

No hay orden ni desorden contenidos por sí mismos, sino que la mezcla de ambas constituye la vida social; mezcla en tres aspectos: desorden (uno), desorden extremo (dos) y orden (tres) y cualquiera de ellas puede tener hegemonía. Estas tres potencialidades que se presentan en la vida social son: la unidad orden-desorden, con hegemonía relativa del desorden; el máximo del desorden; y la unidad del orden-desorden con hegemonía relativa del orden. El movimiento y dinamismo constantemente recrea la vida social según factores internos y externos. El desorden delimita los alcances de un nuevo orden, fijando de alguna manera las fronteras de lo posible.

Dichas afirmaciones dan a entender que los procesos de cambio social son un proceso cíclico y dialéctico donde ese orden-desorden sostenido por Calisaya es un retorno al orden anterior, al de situación de crisis máxima (desorden extremo), pero distinta a la que se tenía al principio.

a) La larga duración de Braudel.

Desde un punto de vista más historicista, Fernand Braudel en “La historia y las ciencias sociales” (1992) identifica tres tipos de fenómenos en todo el acontecer de la historia social: la larga duración, la duración media y la corta duración. Estos estratos van superpuestos en virtud de la duración en el tiempo, estando los fenómenos de las capas elevadas (mediana y corta), en la superficie de los fenómenos de larga duración.

De manera explícita se entiende que los fenómenos de corta y mediana duración son los acontecimientos que se presentan de forma explosiva, ruidosa y episódica; estos momentos (las revoluciones, las huelgas, los cambios repentinos de gobierno y demás) estarían presentes en todas las formas de la vida económica, social, institucional (Braudel 1992:65). Por esta razón aparentan presentarse como cambios trascendentales, hecho que en el fondo no es tan sustancial sino superficial.

La larga duración para Braudel es el más importante y fundamental, se presenta como fenómeno mucho mas lento, casi inmóvil, una historia lenta de los hombres en sus relaciones íntimas con la tierra que los soporta y les alimenta su vida cotidiana; es un diálogo que no cesa de repetirse, que se repite para durar inconscientemente y de forma silenciosa. De ello, se dice que la historia larga es más concisa y presenta transformaciones de forma lenta en el tiempo que son casi imperceptibles. Por ello, la oralidad y los mitos en las áreas rurales estarían en los fenómenos de larga duración.

1.4. Concepciones de la muerte desde la sociedad occidental

La muerte en términos generales conlleva muchos elementos constitutivos en la vida misma de los individuos, por considerar algo inmanente a la vida de los humanos. Alrededor de él, se va generando toda una serie de rituales creencias y mitos, además de presentar sus efectos culturales, sociales y psicológicos. A lo largo de la historia, fueron varias ciencias las que tocaron el tema de la muerte. En principio, la religión tenía la exclusividad de “estudiar” la muerte, así como también la antropología, la psicología y la sociología.

El cristianismo occidental (judeo – cristiano) conceptualiza la muerte como un fin, en la que la existencia del alma está determinada por el comportamiento en vida; si fue bueno y libre de pecados, irá al cielo o de lo contrario al infierno.

Bajo ese papel positivo de la muerte, Yalon afirma que “la muerte es la condición que permitiría vivir la vida de manera auténtica; papel que generalmente es difícil de aceptar. Si la muerte fuera entendida como un final absoluto, muchos encontrarían a la vida desprovista de significado” (1984: 60). Por lo que la muerte sería considerada como la validez y sentido que les da a la vida a los humanos.

Continuando esa perspectiva, Yalon dice que “la vida y la muerte son interdependientes; existen en forma simultánea y no consecutiva, la muerte late continuamente bajo la membrana de la vida y ejerce una enorme influencia sobre la experiencia y la conducta” (1984:47). De manera que vida y muerte vendrían a ser fundamentales y complementarias en la existencia, donde uno no existiría sin la presencia del otro.

En el mundo, se conoce una gran variedad de religiones básicas y religiones formales como el Hinduismo, Budismo, Taoismo, confucianismo, Shintoismo, judaísmo, Cristianismo e islamismo. “Dichas religiones han determinado la visión de mundo, las ideas sobre el destino, el alma y la vida después de la muerte, es así que cada una de estas religiones fueron desarrollando sus propias concepciones acerca de la muerte” (Haverkort et al, 2003: 19)

Por otro lado, y desde un punto de vista social de la muerte, se entiende que “a través de los ritos funerarios como los velatorios, la preservación del luto o las visitas al cementerio, significan una demostración de respeto y afecto a la memoria del difunto, estos ritos desempeñan una función, que es la de preservar el equilibrio individual y social de los vivos” (Hartfiel 1998: 4).

Estos actos como las reuniones funerarias, el cortejo fúnebre y los rituales de muerte reforzarían este significado de compartir el dolor familiar con la comunidad y son un llamado que muestra el dolor y reclama comprensión social. Ese carácter social muestra la solidaridad entre individuos de un grupo social.

1.5. Las Fiestas Cristiano religiosas Aymará – Quechuas.

La fiesta en el mundo andino forma parte del sistema de relaciones entre la espiritualidad y su espacio de vida cotidiana, donde se construye toda una serie de relaciones sociales y comunitarias.

Tristan Platt refiriéndose a la combinación de elementos que hicieron posible la evangelización católica en la época colonial, argumenta que:

La eficiencia del sistema anual de fiestas como un ejercicio catequético, sirvió en la medida que al invocar los hechos más importantes de la genealogía y vida de Cristo se estaba internalizando en los originarios estas nuevas concepciones dentro su religiosidad; y al celebrar todos y cada uno de los apóstoles, los indígenas aprendían los contenidos del nuevo testamento a través de una directa participación en sus festividades (1996: 20).

Este argumento explica que los indígenas fueron asimilando y reproduciendo el ejercicio catequético a través del ciclo de fiestas de la iglesia.

Kubler (1946 citado por Platt, 1996:21) afirma: “que eran las cofradías⁴ las organizaciones directamente responsables de llevar a cabo el catecismo calendarico”, es decir que las fiestas del santoral católico eran organizadas por cada cofradía formada en turnos. En la colonia, “distribuyeron las fiestas de acuerdo a las constituciones sinodales de 1773, surgiendo cuatro grandes complejos; Todos Santos, Navidad, Pascua y Corpus Cristi. Es así que cada fiesta poseía sentido, relacionado con su ciclo festivo y ritual, con los poderes del *manqa pacha* (mundo de abajo) y el *alax pacha* (mundo de arriba)”. (Ídem: 32) Bajo esta combinación de prácticas rituales se fue construyendo la vida religiosa en las comunidades andinas.

Por otro lado, Enrique Jordá (1984: 48) en su ensayo “La fiesta en el mundo Aymará,” quien realiza un análisis combinado de las posturas bíblicas acerca de la fiesta y la naturaleza festiva de las comunidades andinas, da a entender que la fiesta es el lugar de encuentro y alegría liberadores, llamado a compartir sin límites; en todo su contexto, la fiesta desde los preparativos tiene un sentido de gozo y satisfacción e incluso después queda el recuerdo, una vez que se regresa a la vida diaria. De esta manera, en la fiesta, se refleja un momento de movimiento comunal, donde la participación se hace más efectiva por la totalidad de los actores en la comunidad, pasado aquello todo vuelve a su normalidad cotidiana.

Para Strobelle las fiestas: “Son portadoras en el ámbito ritual y ceremonial de simbolismo, en ellas se refuerzan y renuevan las relaciones reciprocas, las fiestas son la expresión ritual de la vida social. Las fiestas andinas derivan de la vida cotidiana y sus trabajos, además nos remiten a una segunda función que es la de garantizar la seguridad y la prosperidad por medio de determinados ritos y ceremonias” (1989:87).

⁴ Organizaciones de las fiestas religiosas del santoral católico. Según el diccionario Larousse: congregación o hermandad de personas devotas. Gremio o asociación.

En estos ámbitos festivos, las relaciones objetivas y subjetivas de los individuos tienen su máxima expresión, además de que muestran una forma de convivencia social y la unidad del grupo social.

1.6. Vida y muerte en el mundo andino.

Desde la cosmovisión andina la muerte está plagada de simbolismo, donde los ritos, creencias y mitos juegan un papel importante en la vida comunitaria de los vivos. En el mundo andino: “Los muertos forman parte de la vida de los vivos, no es el final o la terminación del ser, es continuidad del ser dentro la totalidad existencial y universal. Por lo que los muertos viven en permanente atención y relación con sus familiares y la comunidad. Para las culturas andinas la muerte y la vida son dos estados distintos de una misma existencia” (Bascope, 1999:73-74).

De manera que los muertos están en constante relación entre naturaleza – hombre, hecho que implica que espiritualmente para el hombre andino la muerte sea sujeto de respeto, culto y veneración.

En el mundo andino, el ser humano vive rodeado de espíritus que constantemente intervienen en su vida. Existe una estrecha relación con sus antepasados difuntos, los *Achachilas*⁵. “Los antepasados de la comunidad; a los cuales se los ama y se los teme como a parientes malhumorados y poderosos, de tal manera hay que preocuparse constantemente de mantenerlos satisfechos” (Strobele, 1989:158). Es así que existe una conexión espiritual y recíproca entre el hombre andino y los espíritus de sus antepasados.

La *pachamama* de la misma manera es honrada como la madre tierra y considerada como la personificación del principio de fecundidad y de continuidad de la vida. “Una posición semejante a la de los achachilas o la pachamama se les adscribe también a Dios Padre, al Espíritu Santo o a Jesucristo” (Carter/Mamani, 1982: 291 citado por Strobele, 1989). En los hechos, su mundo de vida religiosa está determinado por esta dualidad entre la tradición religiosa andina y la incorporación de la religiosidad católica.

⁵ En el Diccionario religioso aymará, (Van den Berg, IDEA, 1985) hace referencia a uno de los seres sobrehumanos. Son los grandes protectores del pueblo aymará y de cada comunidad local. Teniendo sus moradas en las montañas y los cerros, son los espíritus de sus antepasados que siguen permaneciendo cerca de su pueblo vigilando la vida de los suyos.

Para Harris y Bouysse (1987: 67) que desde una comparación de la visión andina con la tradición cristiana de comienzos de la colonia, se indica que el *Manqa Pacha*⁶ (pacha de abajo) está poblada por los diablos, visión cristiana que es vista como algo oscuro que debe ser censurado; en la visión andina existen significaciones de lo sagrado, como son las *wak'as* (culto a los cerros) o las almas de los muertos, que son objeto de culto; para el cristianismo eran identificadas como nefasto y diabólico. Este mundo del *Manqa Pacha* no es una esfera separada del mundo físico, visión que tiene relación con su espacio de coexistencia. De esta manera, el *manqa pacha* es una de las esferas del mundo andino más importante donde la creencia en los espíritus sobrenaturales determina las acciones de su vida cotidiana.

Siguiendo estas afirmaciones, Cipolletti dice: “que la muerte física no implica que el muerto deje de influenciar a los vivos. Al fallecido se le atribuye la continuidad de sus afectos y necesidades, lo cual a menudo lo convierte en un ser imprevisible y peligroso, especialmente para los parientes más cercanos” (1992: 3) por lo que en la creencia, los vivos tienen que servir y rendirle culto de la mejor manera posible, especialmente en los días de los difuntos.

Esta relación del alma con los vivos incluso sobrepasa los tres años de celebración, el recuerdo se lo puede hacer cuando sea necesario. Ya que este “es un acontecimiento importante para quien muere como para la misma comunidad, acontecimientos que afectarán o beneficiarán a todos” (Bascopé, 1999: 65). Existiendo en estos ámbitos la percepción de que la persona muerta se convierta en alma y debe ser agasajada el día de Todos Santos.

En los ámbitos rurales andinos la muerte, a decir de Cáceres: “anuncia su presencia con un lenguaje propio y particular: olores, cantos, llantos y visiones (olfato- sentido- visión) que para su lectura necesitan de los sentidos humanos; que el andino por su naturaleza, medio y cotidianidad tiene bien desarrollados” (1999: 29). Por ello, se indica que la fe en las almas de los muertos para el andino es muy importante. Por eso, la muerte, más que un final trágico, se convierte en un nuevo ciclo vital, es el comienzo de la vida, es el continuar la vida; “vivir para morir y morir para vivir”, un doble ciclo que tiene un sentido de complementación y resurgimiento de la vida.

Según Eyzaguirre, en el área rural andina “la muerte es un momento de reunión comunitaria, donde se ríe, se bebe, se toca música para recordar de manera alegre al difunto. El rito del lavatorio es minucioso, por que de lo contrario se cree que el muerto volverá después de un año para llevarse a

⁶ En contraste al *alaxpacha* que es la morada de los santos y de Dios, el *Pacha de abajo* está poblada por diablos, el *supay*, las *wakas* o los *cabildos* y en su relación con los humanos se basa en la reciprocidad y dependencia mutua por que ellos necesitan comer y son capaces de castigar (Hacer enfermar o hasta morir) a quienes no los veneraran bien, también serían fuente de prosperidad y curanderos de algunos males, estos estarían en lo clandestino y lo secreto de nuestro mundo. Ver Harris y Bouysse, “Pacha en torno al pensamiento aymará,” 1987.

otra persona. El difunto se convierte en una deidad menor que permite el contacto con el mundo de arriba” (2004: 5). Por esto, los muertos y las almas en el mundo andino conllevan toda una serie de significaciones simbólicas y rituales que abarca gran parte de su mundo de vida.

1.7. Todos Santos y el ritual del *mast’aku*.

En tiempos preincaicos, los pueblos étnicos andinos tenían basada su vida religiosa en el culto a sus antepasados muertos. Por este motivo, sus cuerpos eran tratados como objetos sagrados *wak’as*, se los momificaba y se los inhumaba con sus riquezas y propiedades individuales, ya que se los consideraba como protectores del pueblo. Esto se fundamenta en la creencia de que los espíritus de los muertos desempeñan un papel activo y crucial en el mundo de los vivos.

En la cultura de los Chimu, quienes precedieron a los Incas, se construyeron palacios sepulcrales para las momias de sus antepasados reyes. Estos reyes poseían sus propiedades de forma perpetua y sus herederos reales les rendían culto. Al ciudadano medio se lo enterraba con una pequeña cantidad de humildes posesiones (Conrad y Demarest, 1990: 114)

Los incas pudieron reelaborar estas creencias y prácticas andinas tradicionales del culto a los antepasados para convertirlas en una política de expansión imperial. En esta época (Incaica), la celebración a los difuntos en los pueblos andinos se realizaba el mes de noviembre. En esta celebración, se visitaba las tumbas y se sacaban los restos de los muertos para hacerlos pasear por todos los lugares, invitándoles bebidas, coca, cigarro, lo que significaba compartir con los difuntos, conversando con ellos, pidiéndoles que intercedan por los vivos, que pidan a la madre tierra sus favores para la buena producción. El cronista Guaman Poma de Ayala describe aquello de la siguiente manera:

Noviembre: este mes fue el mes de los difuntos de sus bóvedas que llaman *pucullo* y le dan de comer y beber y le visten con sus vestidos ricos y le ponen plumas en la cabeza y cantan y danzan con ellos. Y le ponen unas andas y andan con ellas en casa en casa y por las calles y por la plaza y después retornan a metella en sus *pucullos*, dándole sus comidas y su vajilla al principal, de plata y de oro y al pobre de barro. Y le dan sus carneros y ropa y lo entierran con ellas y gasta en esta fiesta muy mucho [sic.] (1988: T. 231).

Este ritual representaba una fiesta a la manera de compartir como se lo hiciese con los vivos. Eran colocados en un lugar donde todos podían conversar con ellos. Esta forma de celebrar a sus difuntos expresaba aquella relación espiritual entre los vivos y los muertos, en donde estos tenían el poder sobrenatural para dar el bienestar de la comunidad.

Figura 4 Culto a los difuntos de los antepasados incas.



Dibujo del cronista Felipe Guamán Poma de Ayala de comienzos del siglo XVI muestra una momia ancestral en la procesión de los muertos.

Por una mera coincidencia, tras la invasión española, por aquel entonces, el día dos de noviembre se celebraba a los difuntos en Europa; Van den Berg dice que “se constituyó como una fiesta general a partir del siglo IX, instituido por el Abad Adilon de Clany, donde se conmemoraba una eucaristía especial por las almas, alrededor de la tumba de los difuntos realizando banquetes fúnebres sobre una mesa como oblación al difunto” (1991: 51). Este aspecto demuestra que en Europa el recuerdo y celebración de sus difuntos se estaba haciendo una costumbre dentro de las clases populares urbanas.

De esta manera, los españoles lograron incorporar en la celebración a los difuntos en el nuevo mundo, elementos religiosos de la fiesta cristiana, conformando así una dualidad de sentidos prácticos en las comunidades andinas (religiosidad andina-cristianismo).

Para la iglesia, estas costumbres realizadas en la celebración de los difuntos en las comunidades andinas eran de su preocupación, ya que se las consideraba nefastas y diabólicas. Al respecto, Van den Berg indica que en una reunión de obispos del primer concilio limense de 1567 se instruyó “que se eviten comidas o convites en el cementerio, ni juegos en la iglesia, que tampoco las ofrendas por los difuntos especialmente el día de las almas después de Todos Santos no se permita a los indios ofrecer cosas cocidas o asadas, ni se de ocasión para su error, que piensan que las almas comen de aquello” (1991: 53). Esta prohibición no tuvo los efectos que se planteaban en la época colonial por lo que se siguió con estas prácticas socioculturales, incluso hasta la actualidad.

Pedro Vicente Cañete citado por Esteban Guzmán (2000), dando testimonio de lo que observó en una crónica de la ciudad de Potosí hacia fines del siglo XVIII, refiriéndose a las prácticas que tenían los indios de desenterrar huesos dice:

En el mes de noviembre que celebra la iglesia la conmemoración del día de los difuntos, tienen los indios las mayores borracheras y fiestas....se empeñan los deudos, y paisanos vivos a desenterrar los huesos para trasladarlos a las parroquias donde ellos se hallan empadronados, o a otras, que se les antoja. Al día siguiente de las exequias cargan con una porción de huesos, muchos todavía no disueltos, que forman un espectáculo horrible y asqueroso, a quien los mira, y los conduce por las calles en comitiva con mucho ruido de cajas ... Así continúan hasta llegar a la Iglesia, donde se rezan las oraciones eclesiásticas a costo de crecidas limosnas (Ídem.3)

Esta práctica de desenterrar a los muertos aún es practicada en algunas comunidades andinas como es el caso de los Chipaya⁷. Prácticas que se han ido manteniendo con la combinación de elementos cristianos y un trasfondo autóctono.

El Todos Santos representa para el mundo andino una fiesta muy importante en el calendario festivo ritual de las comunidades en Bolivia; se trata en esencia del recuerdo a aquellas almas fallecidas en los últimos tres años. Según la costumbre, “es usual levantar el *mast’aku*⁸ en casa del difunto, el cual en cada región presenta diversas especificidades variando la forma, pero el sentido viene a ser el mismo, el de recibir la llegada del alma del difunto y atenderlo, asegurando a las almas que son recordadas” (Van den Berg, 1991: 21) la preparación de los elementos se realiza dos semanas antes o faltando unos días a la fecha mencionada. Entre los elementos principales, se puede mencionar que hornean panes, *urp’us* y *t’antawawas*.

José Antonio Rocha afirma que las masitas:

tienen significaciones de figuras antropomórficas, rostros en formas masculinas y femeninas figuras zoomórficas, que son panecillos en forma de aves, llamas, crucifijos, calaveras, las figuras en forma de escalera que simbolizan el medio que utilizará el alma para llegar al cielo, la chicha, flores, hojas de coca, en especial la comida que más le gustaba al difunto de tal manera que esté todo listo para el medio día, para lo cual todos los familiares y personas cercanas al difunto participan y colaboran en los preparativos de la fiesta (1987: 6).

⁷ Población asentada al norte del lago Coipasa en la provincia Sabaya del departamento de Oruro, en la 3 ra. Sección municipal de la mencionada provincia.

⁸ El término deriva de la palabra Mast’ay de lengua quechua que significa tender (tendido) sobre un mantel de cosas con varias utilidades. En este caso el Mast’aku es una ofrenda ofrecida al alma del familiar fallecido, realizado en Todos Santos del 1 al 2 de Noviembre; el tendido sobre una mesa se compone de una diversidad de alimentos y bebidas de la región que más gustaba el difunto. En otros contextos, como el altiplano aymará, se los denomina mesa o misa.

Estas representaciones simbólicas en los rituales a los difuntos conforman el espacio mediante el cual se recibe y complace a las almas de los difuntos y, de esta manera, se cumple con los difuntos actuales y antepasados.

En las comunidades andinas aymaras, la celebración de los difuntos se hace por tres años consecutivos, en otras comunidades como los quechuas se la realiza sólo por dos años, teniendo cada año su denominativo; según Van den Berg, para los aymaras:

El primer año se lo conoce como machaq alma lo amontonado para el alma nueva. Al segundo año se lo conoce taypi alma lo amontonado para el alma que se encuentra en el medio o a medio camino, [...] el tercer año es Tukuq Alma lo amontonado para el alma que ha terminado, que ha llegado al final del periodo en que debe ser atendida en forma especial; pero la celebración no queda simplemente en estos tres años, pues también deben ser celebradas y recordadas las nayra almaka (almas viejas) son almas que fallecieron mucho después de los tres años que se los llama abuelos o tatarabuelos. (1991: 17).

De esta manera, se puede afirmar que el primer y tercer año de celebración son los más importantes al considerar que las almas nuevas se encuentran todavía presentes, y el tercer año debe ser celebrado de la mejor manera ya que se lo estaría despidiendo en el sentido de haber cumplido con sus difuntos.

El 1 y 2 de noviembre representan en el mundo andino la relación recíproca entre los vivos y los muertos, ya que en estas fechas, las almas son esperadas por sus familiares con lo mejor que tienen a través del *mast'aku* representando un tributo de bienvenida a las almas (ánimas) de los miembros de la comunidad.

Algunos investigadores explican el *mast'aku* desde distintas perspectivas. Entre ellos, Esteban Guzmán dice que: “el *mast'aku* es como una “*mañaqa*” (presente para pedir un servicio especial). A su vez una forma de “*ayni*” y el lugar del “*samay*” (descanso) un espacio donde se da la oportunidad de compartir comida y *pijchear* (masticar coca) (2001: 2). En este sentido, el tendido o *mast'aku* comprende la relación recíproca de los vivos hacia los muertos, porque mediante el *mast'aku* se estaría complaciendo a las almas en su llegada del cielo y ellas retribuirán a los vivos con la buena producción de sus cultivos.

Por otro lado, Esther Balboa indica que “la muerte es el retorno al espíritu creador, al espíritu de los Ñaupa (antiguos) antepasados, y a través del *mast'aku* (alzar un altar) se da un momento de encuentro real con los espíritus que habitan esa dimensión. Es así que cuando se celebra el “Todos Santos” es el recuerdo y retorno al ritual del *mast'aku*, como un ir y venir entre la vida y la muerte” (2001: 3) lo que implica que los difuntos antepasados sean sujetos de respeto entre todos los familiares y vecinos comunales.

1.7.1. Todos Santos y su relación con el ciclo agrícola.

Esta fiesta que generalmente se la conoce en la religiosidad católica como “Todos Santos” tiene amplia relación con muchas actividades que se realizan en cada región de la vida rural, particularmente con el “ciclo agrícola que es el inicio de una nueva temporada de siembra y de fertilidad, a través de las lluvias que hacen que la semilla depositada en los terrenos germine y se convierta en una nueva planta” (Rocha, 1987: 2) en los hechos esto representa aquella relación del hombre con su espacio de coexistencia como es la naturaleza.

En la cultura Kallawaya, “el familiar espera que su difunto interceda ante Dios para que le vaya bien, en sus cosechas y traiga las lluvias” (Rosing, 1988: 49). Dentro este marco festivo en torno a Todos Santos y al *mast'aku*, se presentan relaciones ínter subjetivas a nivel familiar y comunal, los cuales son construidas socialmente en la vida cotidiana de las comunidades.

Xavier Jordán en su libro “Cuando las almas se van marchando,” (2004) desde una interpretación de la relación hombre-naturaleza, explica la importancia de la organización de la cultura andina, de acuerdo a su calendario de ciclos climáticos naturales que influían en su actividad agrícola, por ello, todas las actividades comunitarias giraban en torno a la relación con la tierra. Basando su análisis en la dialéctica de opuestos, sostiene que dentro de esta dualidad se va conformando su organización territorial, debido a lo cual, la organización territorial del ayllu el *anan* (los de arriba) y el *urin* (los de abajo) son opuestos y complementarios. Además, dice que esta organización en torno a la tierra y su respeto por la naturaleza hizo que sus actividades religiosas giren en torno a su ciclo agrícola divididas en dos temporadas, una fría (preparar la tierra) y una caliente (crecimiento de los productos) haciéndose necesarias una de la otra; de la misma manera entiende que “la muerte se opone a la vida,” donde ambas, vida y muerte, cumplen su propio ciclo que completa la circularidad de la existencia.

En el mismo sentido, Gerardo Fernández indica que “la llegada de las almas a casa de sus familiares tiene relación con la creencia de que con su llegada, el difunto trae consigo el agua que los campos precisan para los cultivos” (1998: 140). Este simbolismo que se expresa en todos los rituales que se realizan en torno al difunto, tiene una amplia relación con su espacio natural de coexistencia. Por eso, Todos Santos representa una fecha importante para la vida del andino.

Así mismo, Izko indica que “el culto a los muertos adquiere, en el contexto del ciclo agrícola, las connotaciones de un culto a la fecundidad, es así que en Todos Santos los muertos son integrados al ciclo agrícola como una continuación o renovación de la vida” (1983: 62) representando de esta manera, la relación del ciclo agrícola y el culto a los difuntos.

Desde el plano social de estas celebraciones, Oporto y Fernández (1981: 19) citados por Berg (1989: 56) identifican a: “la fiesta como la que permite y cumple una función social, pues permite relacionar a familiares y amigos del difunto”; desde la misma perspectiva, Buechler (1980 citado por Berg, 1991: 57) que analiza la “interacción social Aymará, revela la dinámica social de esta fiesta, manifestándose en su comienzo a nivel familiar para extenderse más hacia el nivel comunitario y volver finalmente al nivel familiar” lo que da a entender que esta fiesta lejos de representar algo individual, lleva más que todo a contextos más comunitarios y participativos.

Desde un plano recíproco y espiritual en torno a la fiesta, Ochoa dice que:

Todos los ritos y ceremonias que se ofrecen a las almas tienen que ver con las formas de vivir humano, pues por medio de los ritos se une la persona que vive con los que mueren. Para el Aymará, el alma se va al cielo, no abandona por completo a su familia, sino que tiene que recordar y hasta cierto punto, trabajar por el bien de su familia. Esto se demuestra con la idea que se mantiene entre los Aymaras, en el sentido de que las almas piden de Dios Padre, las bendiciones y otras clemencias en bien de su familia que está en la tierra. Por su parte, los que están vivos tienen que retribuir con los ofrecimientos y ritos que se le brinda al alma (1976: 17-18).

Esta mutua relación entre los vivos y los muertos se expresa en esa ayuda generada entre ambos. Además de considerar a todas las almas como las intermediarias con Dios-cristiano; se hace importante la realización de los rituales.

Por otro lado, la *Kacharpaya*⁹ es la actividad que finaliza esta festividad del día de los difuntos. En áreas de los valles cochabambinos, se las realiza mediante la “*Wallunk’a*”¹⁰ que empiezan la tarde del 2 de noviembre, y es entendida “como un rito que simboliza la trilogía amor, vida y muerte” (Rocha 1990: 7). Los columpios son amarrados en los árboles o en dos postes, a donde asisten cholitas del lugar o localidades aledañas engalanadas con la mejor vestimenta que tienen; ellas tienen que ser balanceadas por un joven hasta alcanzar alguna de las canastitas colgadas y adornadas al frente. También, las cholitas deben cantar coplas de “Todos Santos” en el momento del balanceo al son del sonar el acordeón. Las personas que presencian la *wallunk’a* son atraídas por la susceptibilidad de que la cholita logre o no sacar la pequeña canasta entre risas, murmulos y silbidos.

En otros contextos como en el altiplano boliviano, se realiza otro tipo de rituales de despedida a las almas como los “bailes comunitarios”. En ellos todos los familiares y acompañantes

⁹ Término de legua quechua, que significa la “despedida de las almas” para su retorno al cielo.

¹⁰ De legua quechua, son los columpios, que son amarrados con una sogá entre dos postes o algunos árboles.

bailan al son de la música autóctona de la zona. En realidad tanto la *wallunk'a* como los bailes comunitarios se expresa la alegría con la que se debe despedir a las almas

1.8. El Ayllu andino

Las investigaciones relacionadas con los pueblos andinos correspondientes al sistema de *ayllu* han sido abordadas desde la antropología. Se define al *ayllu* desde distintos puntos de vista. Para Platt (1982), quien es uno de los pioneros en el tema, el *ayllu* es como la totalidad del grupo étnico, dividido en dos grandes mitades, los cuales son *anansaya* y *urinsaya* (en quechua) o *alasaya* y *maja saya* en aymará (los de arriba y los de abajo) que serían los *ayllus* mayores. Cada mitad se divide en un número determinado de *ayllus* menores (*ayllus* hijos); para Rasnake (1990), no existe un concepto uniforme que pueda definir el *ayllu*. En sus estudios sobre los “Yura,” indica que existen múltiples significados, concluyendo que el concepto agrupa los principios fundamentales de las relaciones sociales. Así afirma que en ciertos contextos *ayllu* alude a parentesco.

Por su parte, Klein (1995: 84) define al *ayllu* como un “grupo de familias que sostiene tener una identidad común a través del parentesco real o ficticio, usando dichas pretensiones para sostener derechos comunales a tierras”. Indicando también que el *ayllu* cambió dramáticamente a lo largo del tiempo a diferentes ritmos (en el sentido de que algunos *ayllus* tuvieron procesos de cambio más rápidos que otros) de región a región nunca fue universalmente el mismo inclusive en el mismo periodo. Eso indica que las presiones sufridas por los *ayllus* en la colonia y en la época republicana a través de los nuevos sistemas económicos, modificaron e impulsaron a que se generaran nuevas estrategias de subsistencia en las comunidades originarias.

Desde una visión sociológica, Saavedra (1913) citado por Antezana (1994) sostiene que el origen y la esencia del *ayllu* en Bolivia pueden ser entendidas con la teoría de la gens, a través de la cual se explica al grado de afinidad social y cohesión estructural que han tenido los grupos humanos en su evolución histórica, explicando que la gens es una estructura social que se caracteriza por ser una asociación familiar cohesionada en base a vínculos de linaje entre parientes consanguíneos y descendientes de un antepasado común.

Para Delgado, el *ayllu* tiene “diferentes connotaciones referidas a aspectos de la organización social (parentesco, etnicidad) y espiritual referidas a los centros rituales de las tres capillas existentes en cada *ayllu*. Estas “capillas” fueron ubicadas en lugares sagrados denominadas *wak'as* aspecto, que es considerado para delimitar el territorio” (2002: 38), comparado con el caso del

ayllu Majasaya Mujlli en estudio. Para esta investigación, se tomó la definición de *Ayllu* de Klein (1995) al considerar que es el grupo de familias que sostiene tener una identidad común a través del parentesco, donde los lazos intrafamiliares se expresan en forma clara en el presente estudio pues en la fiesta de Todos Santos, se manifiestan estos lazos.

CAPÍTULO II

CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

2.1. El departamento de Cochabamba.

El departamento de Cochabamba está ubicado en la región central del país, tiene una superficie total de 67. 918 Km², su división administrativa comprende a dieciséis provincias y 44 secciones municipales. Comprende zonas fisiográficas diferenciadas como nevadas, cordilleras, puna, valles, yungas, y zonas tropicales. El departamento cuenta con tres sistemas de cuencas, la cuenca del río Beni, la cuenca del río Mamoré y la cuenca del Caine o Grande (Prefectura, 1996)

Según datos del INE, la población del departamento de Cochabamba para el 2001 sería de 1, 455,711 habitantes, de los cuales 856,409 habitantes correspondientes al 58.83 %, se encuentran en el área urbana, mientras que en el área rural, hay 598,302 habitantes, correspondientes al 41.17 %. Esto demuestra que la mayor parte de la población se encuentra en áreas urbanas, esta tendencia es creciente en los últimos treinta años (INE - Censo 2001).

2.2. La provincia de Tapacarí.

2.2.1. Ubicación y características.

La provincia de Tapacarí se encuentra ubicada al sur oeste del departamento de Cochabamba, en la zona de transición entre el altiplano central y la región de los valles cochabambinos. La provincia limita al norte con la Provincia Ayopaya del departamento de Cochabamba y la Provincia Inquisivi del departamento de La Paz. Al este con la provincia de Quillacollo, al sur con la provincia Arque y al oeste con la provincia Cercado del departamento de Oruro. Además, cuenta con una superficie aproximada de 1538 Km² que representa el 3% de la superficie del departamento de Cochabamba. Fisiográficamente se caracteriza por presentar un territorio montañoso, de topografía irregular, tiene dos zonas agroecológicas de puna y valle; en las zonas altas la temperatura media aproximada es de 7.7 ° C y la precipitación anual alcanza a más de 500 Mm. En toda la provincia, existen 258 comunidades organizadas en sindicatos en donde la estructura sindical esta institucionalizada (Alcaldía de Tapacarí, 2003).

En cuanto al clima en la zona de Tapacarí, ésta correspondería a un piso climático supra tropical, pluviestacional, generalmente sub húmedo, siendo su principal fuente de agua las precipitaciones pluviales (Alcaldía de Tapacarí 2003). Estas condiciones indican que dicha provincia es una de las más deprimidas del departamento, lo que posibilita que la agricultura sea su principal

actividad. Las condiciones climáticas y de suelo bastante adversas son una condicionante que limita su desarrollo productivo.

Política y administrativamente la primera sección de Tapacarí se divide en cinco cantones los cuales son Challa, Leque, Tapacari, Tunas Vinto y Ramadas. Cuenta con una población 25919 habitantes, de los cuales 12929 son hombres (48.9%) y 12990 mujeres (51.1%). La tasa de crecimiento anual es de 3.24 % y la densidad de la población es de 16.85 habitantes/ Km². (INE Censo 2001). Según el Plan de Desarrollo Municipal (PDM) de Tapacarí 2003, no existen centros poblados, debido a que ninguna población alcanza los 2000 habitantes por lo que el municipio de Tapacarí es netamente rural.

Los índices de pobreza en Tapacarí alcanzan a un 99.4% de la población (INE Censo 2001). Se estima que los ingresos monetarios en promedio por familia alcanzan a 178 bolivianos por mes, lo que hace que una familia disponga anualmente un ingreso monetario de 2136 Bs. unos 288 \$us. (Alcaldía de Tapacarí, 2003). Este aspecto muestra un alto grado de pobreza de los pobladores que habitan en estas comunidades.

También es considerada como una de las zonas expulsoras de su población a las ciudades principalmente a Cochabamba, Santa Cruz y el Chapare.

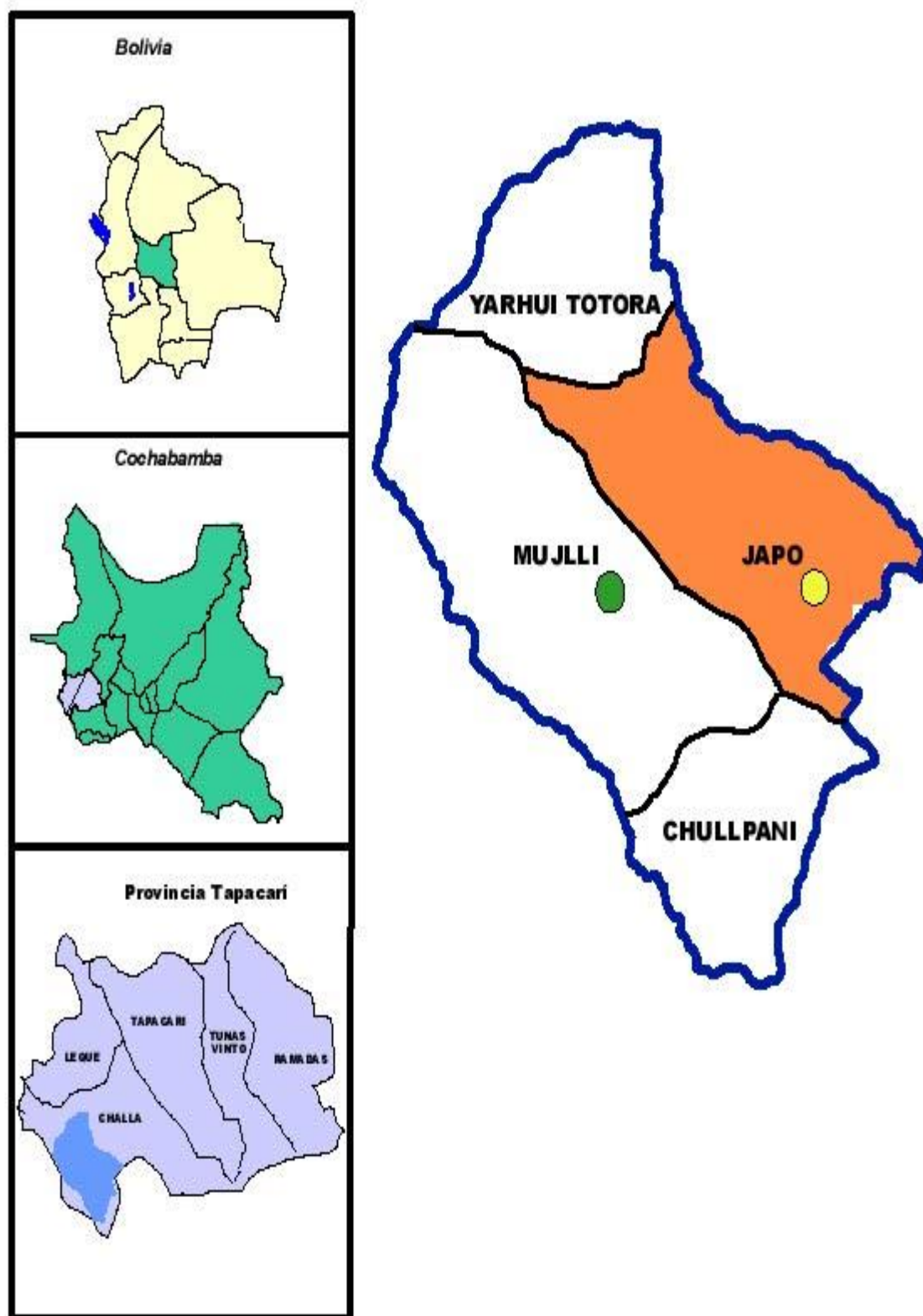
2.3. El Ayllu Majasaya Mujlli en el cantón Challa.

2.3.1. Características generales.

El *ayllu* es un sistema organizativo que ha ido perviviendo a través del tiempo a pesar de los intentos desestructuradores que en la historia boliviana se conoce. Esta relación de sociedad - naturaleza se refleja en el *ayllu* mayor de *Challa* que tiene la geografía viviente de una llama que está conformada por tres ayllus menores o marcas: *Aransaya* (Ayllu de *Ch'alla*), *Urinsaya* (ayllu de *Tallija*) y *Majasaya* (ayllu de Mujlli). (Tapia, 2002: 223)

El ayllu Majasaya Mujlli está ubicado en el extremo sudeste del cantón Challa. Políticamente está enmarcado dentro de la jurisdicción del cantón Challa de la provincia Tapacarí (Ver mapa). El ayllu menor de Mujlli tiene en su interior cuatro cuencas principales, las cuales son las de San Antonio de Mujlli y Chullpani, Yauritotora y Japo. Según la clasificación de Lisperguer la dualidad andina de la zona, “el territorio macho corresponde a Mujlli y chullpani y el territorio hembra correspondería a Japo y Yauritotora, cabe recalcar que esta denominación es simbólica” (1988: 18)

**MAPA DE UBICACION DE LA COMUNIDAD DE JAPO
EN EL AYLLU MAJASAYA MUJLLI**



Fuente: Elaboración Propia en base a Delgado, 2002.

La población total del Ayllu según el diagnóstico participativo (AGRUCO, 2000) es de 2,832 habitantes, teniendo una densidad demográfica de 0.20 habitantes por hectárea. La población permanente del ayllu Majasaya es de 492 familias con un promedio de 5 miembros por familia.

“El agroecosistema andino se caracteriza por tener factores climáticos adversos, una topografía bastante comprimida y una diferenciación bastante especializada respecto al uso de los suelos, lo que limita de alguna manera la producción auto sostenida y un uso eficiente de los recursos naturales como pastos, suelos, agua”. (Tapia, 2002: 226). Estas características hacen que los pobladores de la zona se adecuen a su situación geográfica y que esta adecuación es generada por el conocimiento adquirido de sus antepasados.

En el ayllu Majasaya Mujlli, existen dos micro cuencas principales que son las de Japo y Mujlli. Los recursos hídricos en la micro cuenca de Japo provienen de la infiltración y retención de agua en época lluviosa y nevadas ocasionales en invierno (Delgado, 2002). Por otro lado, el ayllu presenta variaciones altitudinales que van desde los 3,800 (Chullpani) hasta los 4,300 msnm para Japo (Zona desabrigada y fría).

En el ayllu, están asentadas 16 comunidades organizadas, las mismas que conforman 16 sindicatos comunales, cuatro subcentrales (Majasaya, Mujlli, Chullpani – Guayllas y 6 de Agosto) y una central campesina. La subcentral Majasaya a la que pertenece Japo aglutina a las comunidades de Japo K’asa, Pasto Grande, Kollpaña, Waylla Mujlli y Jacha Pampa. Toda esta subdivisión de sindicatos a través del tiempo se fue modificando como consecuencia de conflictos internos comunales y territoriales, lo que hace que cada vez se vaya fragmentando la organización territorial en el ayllu (ídem: 27).

2.4. La comunidad de Japo K’asa.

A lo largo de varios años, AGRUCO realizó investigaciones para la zona de estudio, entre las que se menciona a Delgado (1986), Lisperguer (1989), Bilbao (1993), Saravia (1993), Torrico (1993), Sotomayor (1993), Delgado (2001), Tapia (2001) de entre otros que permiten contextualizar la zona a través de dichas investigaciones.

2.4.1. Límites y ubicación.

Japo K’asa es una de las 16 comunidades que conforma el “Ayllu Majasaya Mujlli”, se encuentra ubicada a una distancia de 126 Km. de la ciudad de Cochabamba sobre la carretera hacia Oruro, a una altura de entre 3,900 a 4,500 m.s.n.m. Políticamente pertenece al cantón Challa de la provincia Tapacarí del departamento de Cochabamba. Territorialmente forma parte del Ayllu

Majasaya Mujlli que comprende cuatro comunidades. Limita al norte con la comunidad de Tallija, al sur con la comunidad de Chullpani y Tujuta, la última corresponde a la provincia Arque, al este con la comunidad de Confital y al oeste con la comunidad de San Antonio de Mujlli.

Según datos del Censo 2001 INE, la población de la comunidad de Japo es de 431 habitantes, de los cuales 204 son varones y 227 mujeres, teniendo un número de 80 familias afiliadas al sindicato agrario.

2.4.2. Características físico geográficas.

Japo K'asa se encuentra caracterizada en la zona agroecológica denominada "puna". La zona tiene un clima frío con temperaturas de bajo cero. Las lluvias son escasas por la irregularidad en el tiempo, haciendo que el agua sea escasa en determinadas épocas del año. La precipitación fluvial al año es escasa, siendo los meses de diciembre a enero los más lluviosos, aunque se presentan nevadas y granizadas en los últimos meses del año (Tapia, 2002: 114)

En la comunidad de Japo K'asa, se tiene la conformación de los ríos Cruz Uma, Yarwitotora, y Chaq'a; la comunidad posee un clima seco con temperaturas que van de los 7 y 30° C en época de verano y de -7 y 25° C en época invernal (Ídem: 113), existiendo en la zona vientos fuertes con dirección variable generalmente en horas de la tarde.

2.4.3. Idioma

En Japo K'asa existen tres lenguas practicadas por los comunarios, como son el Aymará, quechua y castellano. Esta última es usado especialmente por los varones, las mujeres generalmente utilizan el aymará y el quechua como medio de comunicación; se considera al aymará la lengua materna, ya que culturalmente la zona tuvo influencias altiplánicas. El quechua es utilizado como estrategia de comunicación con los pobladores de los valles cochabambinos.

2.4.4. Educación

La educación en Japo K'asa se muestra bastante organizada a niveles poco vistos en otras comunidades de la zona, compone en principio de educación inicial denominado *Wawa Uta* (en Aymará significa casa hogar del niño) que se asemeja a la guardería de las ciudades. Niños de 3 a 6 años son llevados a ella para su educación. Luego, se tiene a la escuela seccional estatal que corresponde al nivel primario, de primero a sexto grado, que es atendida por seis profesores. Además, existe un centro de educación de adultos CETHA dirigido por una comunidad religiosa denominada BAHAI.

2.5. Orígenes de la comunidad de Japo K'asa.

Los orígenes de la comunidad se remontan a la época precolonial. Del Río (1990) citado por Delgado (2002: 99) refiriéndose a las quebradas de Arque y Tapacarí, que cruzan un espacio inter ecológico transversal, menciona la presencia hegemónica de los Soras, sosteniendo de esta manera que estos fueron originarios o mitimaes trasladados para controlar una población multiétnica. Con la “llegada de los españoles la población de Tapacarí conformaba un mosaico de etnias de diferentes regiones del *Tawantinsuyo* con predominancia de los Soras, siendo difícil precisar desde cuando se habían instalado estos grupos étnicos y si habían sido transferidos por los Incas” (Delgado 2002: 88). Estas aseveraciones demuestran que la zona estuvo influenciada social y territorialmente por las regiones étnicas del centro de Paria.

En base al número de estancias o haciendas en Tapacarí, Sánchez Albornoz (1978) citado por Delgado (2002: 110) indica que “Mujlli pertenecía al pueblo de Tapacarí, dentro la parcialidad de *Urinsaya* y estaba constituida por un anejo y cuatro estancias, esta composición ha determinado que el ayllu Majasaya Mujlli haya mantenido hasta la actualidad su característica de tierras comunitarias de origen”. Por esto, Delgado afirma acerca de estos grupos étnicos que:

El proceso de transformación de estos territorios se debió a las características de un tipo de sociedad segmentaria basada en una lógica comunitaria cuyos grupos, los Soras, que tenían los rasgos culturales generales andinos, conservan en forma separada sus propias identidades y paradigmas clasificatorios sin concretar una marcada integración y complementariedad sociopolítica ni delimitar físicamente el territorio (2002: 111).

Este hecho traduce la particularidad socio territorial formada en la zona a través del tiempo, y los acontecimientos acaecidos van modificando varios aspectos organizativos en las comunidades de la zona.

Antes de la reforma agraria de 1953 en el ayllu, existían tres comunidades: Mujlli, Chullpani y Yauritotora dirigidos por tres Alcaldes originarios, éstos rotaban anualmente por cada comunidad (Delgado, 2002: 132). Posteriormente, el ayllu de Mujlli modificó su organización socio – territorial como consecuencia de la aparición de los sindicatos agrarios en la zona.

2.6. Sistema de Autoridades

El sistema de autoridades de la comunidad de Japo K'asa, tiene un manejo entre el sistema tradicional (Autoridades originarias) al interior del Ayllu complementado con el sindicato agrario que se implementó después de la reforma agraria de 1953; el primero de ellos (tradicional) va manteniendo las expresiones simbólicas ancestrales, además que están orientadas a cumplir varias funciones concernientes a la regulación de la vida social y la protección de los recursos de la comunidad; esta organización

ancestral cuida el desenvolvimiento de la vida al interior de la comunidad o del ayllu; el segundo – sindical- desarrolla un rol más político y organizativo en la comunidad. Esta estrategia complementaria entre los dos sistemas demuestra la capacidad de concertación y acomodo que tienen estas comunidades a los cambios que van acaeciendo en el tiempo.

Otro aspecto a tomar en cuenta es el que todos los cargos deben ser consensuados a través de reuniones de autoridades y de comunarios que son realizados antes del año nuevo.

2.6.1. Autoridades tradicionales

Los cargos de autoridad tradicionales en la comunidad de Japo en forma jerárquica son: el alcalde mayor o *Mallku*, el alcalde segunda, el alcalde cobrador y el Jilakata que se considera como una autoridad agrícola.

a) Primer alcalde (Mayor o *Mallku*)

Antiguamente en el Tapacarí colonial, se los conocía a estas autoridades como “Caciques” quienes eran los intermediarios entre blancos, criollos e indígenas. Blanco (1992) afirma que a mediados del siglo XIX esta denominación (cacique) desaparece en los documentos legales y luego en la memoria de los comunarios.

Hasta hace algunos años atrás para todas las celebraciones festivas el alcalde mayor se encargaba de nombrar al alférez¹¹, y posesionar a los “prestes¹²” (pasantes mayores).

Actualmente, es reconocido como autoridad máxima, tiene la función de administrar justicia en las comunidades, para ello, tiene que visitar las comunidades del Ayllu, acompañado de los otros dos alcaldes cobradores y tienen que velar por el buen funcionamiento del Ayllu. Sus funciones se centran en la organización de las actividades agrícolas, para empezar las siembras y cosechas. Este cargo es ocupado por personas mayores de la comunidad, que hayan pasado el cargo de Jilakata y que sean merecedores del respeto de los comunarios. Además, se ocupan de cuidar y controlar los linderos comunales y de propiedad familiar; así también organizan algunas fiestas y rituales para garantizar la producción como ser los ayunos, las rogativas y otras relativas a la fertilidad del suelo. Son elegidos con un año de anticipación de acuerdo a la rotación, con el propósito de que en ese tiempo puedan prepararse y organizarse (en cuanto a la vestimenta que utilizará), así también asegurar

¹¹ El alférez, es parte del grupo de pasantes en las fiestas religiosas católicas, estos organizan cada acontecimiento festivo y ritual en las fiestas.

¹² Cargos de pasantes para las festividades de la comunidad y el ayllu; se los llama también “machos” y eran muy respetados por la comunidad; se nombraban 11 mayores y ellos tenían la obligación de organizar la fiesta y cubrir gran parte de los gastos en alimentación de los comunarios que participaban.

la producción agrícola para su familia ya que en el ejercicio del cargo dispondrá de escaso tiempo y no podrá cultivar muchas de sus parcelas. (Torrico, 1993: 24-25)

b) El alcalde segunda y alcalde cobrador.

El alcalde segunda tiene funciones similares a la del anterior, que en casos de ausencia del titular debe tomar el lugar y atender el bienestar de los comunarios.

El alcalde cobrador o *Malku* está encargado directamente del cobro de la tasa, o contribución territorial, al cual todos los dueños de parcelas tienen que abonar dos veces al año. Luego, esta contribución es depositada en la prefectura.

c) El Jilakata.

Los Jilakatas generalmente son jóvenes que se encargan del cuidado de los campos de cultivo y de organizar los ritos para asegurar la producción contra las adversidades del clima, encargándose también del cuidado y atención de las “Aynokas”, por lo que son considerados como autoridades agrícolas. Son cambiados cada principio de año (Tapia, 2002: 117)

En la comunidad de Japo K’asa el Jilakata principal es de esta comunidad; el otro es de Pasto Grande comunidad con la que comparten la rotación de autoridades originarias.



Foto 1. AGRUCO 1996. Autoridades Originarias del ayllu Majasaya Mujlli, Mallkus (alcaldes) y Jilakatas, al fondo el complejo ceremonial de Mulli.

d). El alcalde escolar.

El alcalde escolar es el encargado de cooperar con los profesores de la escuela en la provisión de alimentos como el desayuno escolar, controlar a los niños para que asistan a la escuela y recabar información del núcleo escolar. Es elegido en asamblea comunal.

2.6.2. El sindicato agrario.

En su estructura, el sindicato agrario ha sido formado de acuerdo a la organización de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (C.S.U.T.C.B.) compone en su estructura una central campesina a nivel provincial (Tapacarí), luego una subcentral cantonal (Challa), otra subcentral vice cantón (Ayllu Mujlli) y un sindicato de comunidad de Japo, sus autoridades son cambiados cada año, tiempo en que dura su cargo, aunque este cargo puede ser cambiado a mitad de año dependiendo de la gestión de la autoridad ya sea por incumplimiento de funciones o irresponsabilidad. No existe una rigidez en su elección, pueden ser elegidos en asamblea o por aclamación.

El rol de las autoridades sindicales es de tipo político y organizativo, como es la de promover, gestionar y hacer posible la ejecución de obras publicas para la comunidad (escuelas, posta sanitaria, agua potable etc.). Por esta razón, el sindicato cumple la función de relacionamiento de la comunidad con el mundo exterior, es decir, con autoridades gubernamentales, políticas y organizaciones de apoyo. Localmente, el cargo de dirigente suele ser visto por los comunarios como el de mayor importancia en la comunidad, al respecto un comunario dice:

....siempre la gente para nombrar dirigente le ven pues su capacidad, si no hay su capacidad no pues, para que le vas a molestar a la gente, si, hay que ver la gente su capacidad, por ejemplo del sindicalismo entonces si no puede, en un mes también para, de inmediato se lo reemplaza otro, pero menos cuando es corregidor, *jilakata* o alcalde, esos nunca no se puede cambiar pues, es autoridades originaria, tiene que aguantarse pues. Pero el sindicalismo no pues, cualquier rato, sino tienes tu cabeza tu idea para plantear, para movilizar, entonces tienes que dejar nomás tu cargo, otro te cambia pues, así es, entonces es como yo he visto así, pero desde antes de nuestros abuelos siempre había sido pues así. (Luís E-3).

Los cargos de autoridades son una manera de dar parte de su vida a la comunidad, sirviéndola sin recibir más que el apoyo mínimo necesario, principalmente de los parientes y del servicio civil obligatorio con la comunidad humana, la naturaleza y las deidades. Se indica que antiguamente el cambio de autoridades se realizaba el 1 de enero donde participaban del mismo los tres ayllus del cantón Challa.

2.6.3. Autoridades Estatales y gobierno municipal en el Ayllu Majasaya Mujlli.

Paralelamente a las organizaciones sindicales y autoridades originarias, existen otras formas de gobierno que conectan a estas comunidades con el Estado boliviano. Éstas son las autoridades estatales que representan al gobierno quienes son el subprefecto y los corregidores, así también: autoridades municipales que representan al municipio (alcalde, consejo municipal y concejo de vigilancia) (Delgado, 2002).

a) El corregidor

El corregidor es una figura visible en la comunidad; cumple la función de solucionar los conflictos que se presenta en la comunidad, representa al Estado y su función es policial, atiende los conflictos de peleas, robos, abusos, etc. También es encargado de extender certificados de nacimiento, matrimonio y de defunción en los ranchos del ayllu; coordina sus actividades con autoridades originarias y es elegido en asamblea de comunidades, con una rotación entre todas las comunidades. Para su nombramiento se manda el nombre del comunario que fue elegido a la subprefectura para que sea ratificado como autoridad. (Torrico, 1993:25-26).

b) El subprefecto.

El subprefecto es nombrado por el prefecto del departamento de Cochabamba y su cargo se reduce meramente a la administración de la provincia en cuanto a los recursos asignados y a administrar los bienes del departamento o uso de la provincia.

c) Autoridades municipales.

El gobierno municipal está conformado por el consejo municipal y un alcalde, además de agentes municipales cantónales supervisados por el gobierno municipal. La provincia Tapacarí tiene una sola sección municipal que lleva el mismo nombre. Este municipio cuenta con un alto porcentaje de población campesina quienes recientemente experimentaron a autoridades municipales de extracción campesina.

En este sentido, para Delgado (2002), la complementariedad entre autoridades originarias y sindicales en relación con las municipales y estatales existirá en la medida en que estos entes reproduzcan los principios comunitarios de interrelación, ya que muchas veces la participación de

algunas autoridades locales en ámbitos políticos municipales externos tiende a alejarse de sus bases comunitarias de donde emergió.

2.7. Caracterización de la producción en Japo K'asa.

2.7.1. La producción agrícola

La producción agrícola está basada en tres rubros principales como son la papa, los granos y el forraje. El principal cultivo e importante para los japeños es la papa, los comunarios manejan una gran cantidad de variedades del producto.¹³ Es la base de la alimentación familiar y de la economía comunitaria, porque produce en grandes cantidades. Además existen cultivos de cereales como son la cañawa y la quinua.

2.7.2. La producción ganadera.

La ganadería en la comunidad de Japo K'asa y el ayllu Majasaya Mujlli es una actividad complementaria a la agricultura permitiendo la sostenibilidad agraria, porque proporciona recursos agrícolas como el estiércol, fuerza de trabajo, así también es una fuente de alimentación al aportar carne a la dieta familiar, éste es un alimento apreciado en la comunidad, que generalmente es esperado en momentos especiales como las fiestas comunales, cumpleaños, buenas llegadas de cuartel, y en toda actividad social.

El ganado que tienen los comunarios compone de ovejas, llamas, acémilas y bueyes. Entre ellos, las ovejas y llamas son las que existen en mayor cantidad. Hasta hace algunos años el pastoreo tenía un sistema comunal rotativo en las *aytas*¹⁴. En la actualidad, debido a la fragmentación territorial en la organización del territorio de la zona, el ganado se pastorea en la propiedad familiar individual, este aspecto a hecho que estas familias reduzcan la carga animal en dicha propiedad parcelada.

2.7.3. La producción de artesanías en Japo K'asa.

La artesanía es una actividad complementaria a las dos mencionadas anteriormente. Se confeccionan hilados de oveja, bayetas, frazadas, mantas, aguayos, chulos, ropa de vestir sacos,

¹³ Para profundizar véase: Tapia Nelson. Agroecología y agricultura campesina sostenible en los andes bolivianos. Plural, 2002.

¹⁴ Hace referencia al conjunto de las tres *aynokas* (con cultivos de papa, de granos y forraje) que entran en el ciclo agrícola.

chaquetas, polleras ponchos, etc, como también material que será utilizado para trabajo como sogas, sacos y demás.

Esta actividad contribuye en gran manera a la economía familiar ya que su comercialización proporciona recursos alternativos a la agricultura, especialmente, en los últimos años ha habido un mayor apoyo y promoción a través del PRODEVAT instalando el taller comunal y una tienda de exposición cercana al camino interdepartamental. Esto ha generado la organización de mujeres artesanas de la comunidad, afiliada a la central regional del ayllu. Se percibe que existe cierto interés por parte de los comunarios en dedicarse a esta actividad, especialmente, en los jóvenes varones.

2.8. Complementariedad Ecosimbiótica.

La complementariedad ecosimbiótica fue ampliamente estudiada por Delgado (2002), quien menciona que el manejo de zonas simbióticas del territorio multiétnico de las zonas de altura, implica un acceso a territorios en diferentes zonas simbióticas (ínter ecológicas), a los que denomina territorios continuos y discontinuos¹⁵

La lógica organizativa del uso y acceso a territorios (continuos y discontinuos) en Tapacarí y el ayllu Majasaya Mujlli se consolidó antiguamente a través de sus caciques a partir de la distribución de parcelas de cultivo y pastizales ubicados en los diferentes pisos altitudinales y zonas agro ecológicas (lo que hoy son las *Aynokas*¹⁶), estos fueron ordenados en mitades simbólicas que se constituyeron en Ayllus que accedían a recursos complementarios en un conjunto de islas territoriales distribuidas en el altiplano orureño.

Para los años de la colonia Delgado afirma que: “en el padrón de 1613, figura la comarca tropical de Ayopaya llamada Tirata, como anexo de Tapacarí, lo que nos indica que la población tapacareña salía de los límites territoriales continuos y accedía a otras zonas simbióticas que les permitía en principio evadir las cargas tributarias y complementar su alimentación siguiendo los principios de comunidad y complementariedad simbiótica” (2002: 99).

¹⁵ Para Delgado los *Espacios continuos* hacen referencia a espacios en el mismo lugar de residencia del grupo étnico, mientras que los *Espacios discontinuos* son los que están alejados unos de otros en diferentes pisos altitudinales y ecológicos.

¹⁶ Sistema comunal de rotación de cultivos. A decir de Blanco (1992) es la delimitación comunal de áreas de cultivo mas o menos extensas, donde cada familia de la comunidad posee varias parcelas distantes entre si. (cada *aynoka* es cultivada durante tres años) Bajo un esquema de rotación de cultivos, para entrar en descanso por ocho a diez años.

Ello da a entender la gran movilidad social que practicaban estas comunidades de la zona desde mucho antes de la colonia, y que todo este sistema organizado, comprendía el gran manejo territorial en distintas zonas agroecológicas.

En la actualidad los Japeños y los comunarios del ayllu asisten a ferias comunales y regionales para realizar intercambio, trueques y compra-venta de productos. Así también viajan a los valles de Ayopaya-Independencia-Morochata, el Chapare, Tiraque, que llegan a ser centros de acopio e intercambio de productos, según las necesidades primarias de los comunarios en alimentos que no producen como maíz, trigo, arroz, cebada, arveja, haba y frutas tropicales.

Muchos de los comunarios migran hacia el Chapare y las ciudades de Cochabamba y Santa Cruz para trabajar en lo que puedan.

2.8.1. Del espacio - tiempo socioeconómico al espacio - tiempo sagrado en Japo K'asa.

En la misma perspectiva que el anterior subtítulo, Delgado (2002) sostiene que el espacio-tiempo socioeconómico está ligado a varios aspectos del mundo de vida de los japeños y del ayllu; en primer lugar a las relaciones de parentesco y compadrazgo interfamiliares (matrimonios, los bautizos y el *umaruthuku* corte de cabello del niño) que son alianzas estratégicas para que las familias accedan a territorios continuos y discontinuos. Otro de los aspectos tiene que ver con la alta capacidad de movilidad social al que Delgado denomina “residencia múltiple” que les permite desenvolverse y adaptarse a las nuevas condiciones climáticas permitiendo insertarse laboralmente en estos territorios en una diversidad de actividades.

Así, la capacidad que los comunarios tienen de recrear el conocimiento sobre la predicción climática, les permite convertir los espacios físicos–naturales en espacios socioeconómicos, estos se vuelven sagrados a través de los rituales en base a un calendario festivo–agrícola que dinamiza la vida cotidiana en el ayllu.

Las ferias locales y regionales son otro de los aspectos que permiten el acceso a otras zonas simbióticas en territorios continuos y discontinuos, permitiendo reproducir la seguridad alimentaria de las familias japeñas. Dichos espacios socioeconómicos se interrelacionan con los espacios-tiempos sagrados, que son expresión de las fiestas y rituales que se realizan anualmente en cada acontecimiento relacionado con su ciclo agrícola.

Por lo tanto, la complementariedad ecosimbiótica a decir de Delgado “es una estrategia que ha pervivido a lo largo de siglos como una expresión cultural que permite recrear la vida a través de las relaciones sociales de parentesco sanguíneo y espiritual, accediendo a los espacios socioeconómicos donde se realiza la producción, circulación y el intercambio de bienes y servicios a través de las prácticas rituales (*ch'allas*¹⁷ y *Q'wa*) como parte de la vida cotidiana” (2002: 276). Estas expresiones muestran al sistema mundo de vida en estas comunidades como un todo integrado.

2.8.2. Calendario festivo y ritual de la comunidad de Japo K'asa.

En estudios realizados por AGRUCO para el caso del ayllu Majasaya Mujlli, “las fiestas en la comunidad de Japo K'asa tienen relación con las actividades agrícolas, pecuarias, artesanales (textiles y cerámicas), feriales (comercio y reciprocidad) y con los viajes a otros territorios en diversos pisos ecológicos. Esto ha posibilitado a los comunarios del Ayllu la capacidad de adaptarse a las diferentes condiciones bioclimáticas y a aprender rápidamente diferentes oficios durante su vida cotidiana” (Ver figura 5) (Delgado, 2002: 267).

El calendario agrícola se divide en tres periodos, los cuales son la época lluviosa, (diciembre, enero, febrero, marzo) la época de las cosechas o época fría, (abril, mayo, junio, julio) y la época seca (agosto, septiembre, octubre y noviembre). Cada uno de estos periodos coincide en un determinado ciclo de fiestas, coincidencia que los españoles la efectivizaron para sus fines de cristianización. Esta introducción e incorporación de los santos católicos en las comunidades andinas son consideradas como propias por los comunarios.

La predicción climática en el ayllu es fundamental para la producción agrícola, para planificar sus movimientos poblacionales a otros territorios. En este sentido, los comunarios migrantes se insertan en el calendario festivo-productivo en diferentes momentos del año. Para Delgado (2002: 270), este aspecto “compone todo el mundo de vida en las comunidades, en su relación con todo lo que los rodea”.

¹⁷ Acto de asperjar con bebida alcohólica en el suelo, como una ofrenda para que las actividades sean exitosas.

Fuente: Delgado 2002. 269.



2.8.3. Fiestas comunales

Las fiestas en el ayllu Majasaya Mujlli¹⁸ han tenido procesos de cambios abruptos, en la medida en que algunas dejaron de realizarse y se fueron perdiendo, otras fiestas siguen practicándose como una forma de seguir reproduciendo en sus prácticas sociales comunitarias.

Entre las fiestas que se siguen practicando en la comunidad están la fiesta de “San Sebastián” (20 de enero), la fiesta de anata o carnaval (movible), el día del campesino (2 de agosto), Todos Santos (1 y 2 de noviembre) y San Andrés (30 de noviembre).

Las fiestas que se perdieron o ya no se realizan son la de Candelaria (2 de febrero), Pascua (2 de abril), Corpus Cristi (junio), Espiritu (Junio), San Antonio (13 de Junio), San Juan (23 de junio), fiesta de Tata Santiago (25 de Julio), virgen de Asunción (15 de agosto) la fiesta de Guadalupe (8 de septiembre), exaltación (14 de septiembre), la fiesta de San Miguel (29 de septiembre), la fiesta del Rosario (14 de octubre), la Navidad (25 de diciembre).

El hecho de que gran parte de las fiestas dejen de realizarse, se explica según testimonios de comunarios, a que en las fiestas se consumía mucho alcohol, lo que desencadenaba problemas de todo orden, esto derivó en que la fuerte presencia de iglesias evangélicas en la zona desde hace unos 25 a 30 años sea un escape moral y tenga una gran acogida en el ayllu y la comunidad.

2.9. El movimiento Evangélico y Eclesiástico en áreas rurales de Bolivia.

Como bien sabemos la Iglesia Católica tuvo su proceso evangelizador de los pueblos étnicos de América Latina paralelo a la conquista, después de 1492. En ese proceso, la iglesia tuvo mucho poder en las decisiones políticas y a través de ello obtener riqueza mediante los “tributos indígenas.” Han sido muchas las reformas por las que pasó el sistema organizativo de la Iglesia Católica para evangelizar a los indígenas, pero lo cierto es que el catolicismo-cristiano logró incorporarse y acomodarse dentro de las concepciones de la religiosidad ancestral andina.

En cuanto a la presencia de las iglesias católicas en áreas rurales, estas tuvieron una expansión amplitud a finales de la colonia, llegando a construirse capillas cristiano- católicas en cada poblado principal y cabeza de ayllu, como es el caso de las capillas del ayllu Majasaya Mujlli (Rist 2002).

¹⁸ Para profundizar sobre el tema ver: Delgado Freddy “Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible del territorio en ecosistemas de montaña” (2002 Plural-Editores); Rist Stephan “Si estamos de buen corazón, siempre hay producción” (2002. Plural); Vilca y Chambi “Los Jóvenes de hoy, ya no saben las experiencias de nuestros abuelos” Testimonios y reflexiones campesinas sobre revalorización del saber andino (AGRUCO, serie reflexión # 5).

El movimiento evangélico en áreas rurales ha tenido durante los últimos años una influencia importante en varias comunidades rurales andinas de Bolivia.

Específicamente en el área rural la presencia de iglesias evangélicas comprende una amplia gama de denominaciones entre las que tenemos a los libres, los luteranos, la Unión Cristiana Evangélica y otras sociedades protestantes menores entre las que se destacan las Asambleas de Dios, que llegaron de Estados Unidos en 1946 las mismas que son de formación pentecostal y que tienen una amplia expansión especialmente en zonas rurales de Bolivia. (Frías, 2002:102).

Con datos obtenidos del censo 2001, para los últimos años se tiene que a nivel nacional el 77.99% de la población es de religión católica y el 16.22% es protestante/evangélico. Datos que dan a suponer la vigencia y supremacía de la religión católica, a pesar de los avances alcanzados por los evangélicos. En el área rural, el 73.84% de la población manifiesta pertenecer a la religión católica, en el caso de los protestantes/evangélicos, la cifra alcanza a un 20.45% de la población rural. En el caso del área rural se muestra una mayor cantidad de personas que profesan el protestantismo evangélico en relación al total nacional y al área urbana, datos que demuestran una mayor aceptación del protestantismo en el área rural. A continuación, se presenta un cuadro que muestra porcentualmente los grupos étnicos que profesan las dos religiones a nivel nacional:

Cuadro 1. Confesión religiosa por grupos étnicos y lengua en Bolivia.

Grupo étnico	Universo %	Católicos %	Protestantes %
Quechua	100%	78.42 %	17.79 %
Aymará	100%	70.32 %	19.51 %
Habla Quechua	100%	76.77 %	19.81 %
Habla Aymará	100%	64.81 %	23.95 %

Fuente: Instituto Nacional de Estadística, 2001

El cuadro anterior demuestra claramente de manera global que el catolicismo sigue teniendo la hegemonía religiosa en el país (en esto de los grupos étnicos). Un dato que resulta relevante e importante de mencionar es que los grupos étnicos y de habla Aymaras son tendientes a profesar la religión evangélica con relación al grupo étnico de habla Quechua que prefiere profesar el catolicismo, de manera que el protestantismo en áreas rurales tiene una mayor cantidad de adeptos.

Para la comunidad de Japo K'asa no se tienen datos precisos sobre las tendencias religiosas, pero se estima con afirmaciones de los comunarios que alrededor del 80 % de la población en la comunidad profesa la religión evangélica y el restante 20 % es católica.

El análisis sobre el protestantismo tanto en áreas urbanas y rurales en Bolivia trae controversias de tipo ideológico y de la posición preconcebida que se tenga hacia los evangélicos. Por un lado, está la idea de que la “presencia evangélica en áreas rurales constituye uno de los factores que divide los ayllunaka y las *Markas* ideológica y políticamente, destruyendo de esta manera la solidaridad entre los comunarios y distorsionando las funciones de las autoridades originarias” (Huanacu y Zubieta 1992: 121). Otros estudios demuestran que lejos de representar un factor desestructurador de las comunidades, la conversión religiosa representaría una opción estratégica para contrarrestar por un lado los gastos grandes que comprendería el ser pasante y el realizar fiestas comunales o por el uso excesivo del consumo de alcohol que conlleva la aparición de discusiones y peleas. O como el caso del Ayllu Calcha (Potosí), la conversión sería una forma de hacer frente a las élites comunales, teniendo como una de sus estrategias hacerse cargo del sindicato agrario, la junta escolar, y su facilidad de relacionarse con agentes externos (Frías, 2002:170). Esto da a entender que cada sujeto social tiene la capacidad de generar estrategias que hagan posible que su lucha en su vida cotidiana sea más llevadera.

Acerca de los mecanismos de conversión religiosa, muchos investigadores como Gilles Riviere (1986: 28) coinciden en que implica “la recuperación de la dignidad” manifestado mediante una doble ruptura, uno, de un pasado anterior individual manchado por innumerables faltas (borracheras, peleas mentiras) y un mundo nuevo reconstruido a partir de la conversión, donde se encuentra comprensión y se es escuchado por los demás en los cultos. O en su caso también se tiene la sanación como motivo de la conversión, todo esto como una situación de crisis interna.¹⁹

¹⁹

Véase: “Calisaya. Crisis y cambio social: Vida cotidiana y religiosidad protestante”. Tesis de grado sociología. 1999. Cochabamba

CAPÍTULO III

EL TODOS SANTOS DE ANTAÑO EN JAPO K'ASA

3.1. Todos Santos de antes en Japo K'asa.

En el mundo andino, “Todos Santos” es una de las fiestas más importantes del calendario festivo, porque implica una diversidad de aspectos relacionados con la naturaleza y su espacio de coexistencia. Los japeños antiguamente la festejaban con mayor participación y devoción de parte de la comunidad y el ayllu. Todos los acontecimientos de antaño se sitúan en la época de los tatarabuelos y abuelos, época en la que los conocimientos fueron transmitidos de generación en generación a través de sus palabras y la observación que realizaron la generación de adultos de la comunidad.

El Todos Santos de antaño componía de muchas características sociales y organizativas, donde la relación intercomunal tenía una integración más profunda. En el plano organizativo, era un sistema que se relacionaba con características rituales de la religiosidad ancestral andina y los santos católicos. Para los comunarios de edad avanzada (los abuelos), el Todos Santos “sigue siempre así”, pensamiento tradicionalista que indica que las cosas fluyen en su cotidianidad y de forma pragmática. Sin embargo, para otros comunarios el Todos Santos de antaño era realizado con mas seriedad, todos las familias que tenían a un fallecido en los últimos tres años debían realizar los preparativos del *mast'aku* y todo lo referente al Todos Santos.

Se cuenta que antiguamente los comunarios de Japo K'asa caminaban largas distancias para celebrar la fiesta; específicamente los japeños asistían al cementerio de la comunidad vecina de Mujlli que para esta apoca era el único existente en el Ayllu Majasaya Mujlli; la capilla de San Antonio de Mujlli era el escenario central de las celebraciones festivas de todo orden, a decir de los comunarios “era como la capital de Japo K'asa”. En ese tiempo, las familias de las comunidades del ayllu que estaban en situación de duelo iban completamente vestidas de negro (sombrero, poncho y pantalón negro), esta característica de vestirse de luto era especialmente acatada por los pasantes “Mayoras.” En la memoria de los comunarios, en Japo, permanece el recuerdo de que la fiesta del Todos Santos de antaño era realizada con unos pasantes festivos a quienes se los llamaba “Mayoras”, ellos eran quienes debían realizar una serie de actividades festivo -rituales en Mujlli.

Estos “mayoras” eran elegidos y nombrados por tres alcaldes originarios. Cada uno de estos alcaldes representaba a cada una de las tres capillas del ayllu (Yauritotora, Mujlli y Chullpani), estos alcaldes siempre andaban juntos por todo el Ayllu para –los nombramientos- todo acontecimiento festivo y ritual. Para nombrar el cargo de “pasantes” a alguna familia, los alcaldes tenían que ir a “rogarse” y suplicar a la familia para que asuman el cargo, esto era realizado faltando un mes o días antes del Todos Santos. Muchas veces los elegidos trataban de evitar ser nombrados porque esto

representaba muchos gastos, de manera que los alcaldes tenían que buscar la manera de encontrar al comunario para su nombramiento y lo más seguro era encontrarlo en horas de la noche, siendo para el comunario una sorpresa.



Foto 2. (2000). Complejo ceremonial de la Capilla de San Antonio de Mujlli

Por este motivo, el Todos Santos de antaño representaba muchos gastos, pero a la vez representaba un reconocimiento y prestigio que se obtenía al asumir este cargo de “mayora”. Los pasantes “mayoras” corrían con la mayoría de los gastos en alcohol, coca y una variedad de alimentos para su ingesta.

Antes, las familias en situación de duelo de todas las comunidades del ayllu tenían que ofrecer alimentos en honor a las almas difuntas e invitaban a los pasantes a cada casa –en Mujlli-, estos iban a rezar casa por casa hasta seis veces. Cada familia establecía el turno (entraban de acuerdo entre familiares en duelo) que le correspondía para que los “mayoras” asistan –a cada casa de familias de duelo- a sus domicilios y conviden alimentos a todos los asistentes. Esta actividad festiva que implicaba beber alcohol sin medida, como resultado la mayoría de los que participaban llegaban a emborracharse, especialmente los varones.

El Todos Santos de antaño en Japo K’asa componía de una serie de actividades religiosas y rituales, relacionadas con el ciclo festivo del santoral católico, en el que la celebración a los difuntos se realizaba con gran intensidad.

3.1.1. La época de los “pasantes Mayoras”.

Las comunidades campesinas andinas en Bolivia han tenido un fuerte arraigo entre la actividad religiosa cristiana y las creencias ancestrales andinas, es lo que Tristan Platt (1996) denomina “la cristiandad andina;” en el mundo rural, esta dualidad se percibe en la importancia que le dan a sus fiestas coincidentes con el ciclo agrícola. Como se menciono anteriormente, los españoles para cristianizar a los indígenas hicieron coincidir sus actividades agrícolas y rituales con la celebración de los santos católicos. Entre estas celebraciones está la celebración del Todos Santos y el recuerdo a los difuntos.

Se cuenta que en Japo había tres grupos²⁰ de pasantes para las fiestas del Ayllu Majasaya Mujlli, cada grupo estaba compuesto por tres pasantes “mayoras” quienes tenían sus nombres denominativos. El primero era llamado Pereste (el hermano mayor), el segundo Jilawara (el hermano menor del medio) y el tercero Sullcawara (el “más menor”). Ellos hacían un total de 11 pasantes para las celebraciones de cada fiesta anual.

Los pasantes de las fiestas de Rosario (7 de Octubre), exaltación (14 de Septiembre) y el día del campesino (2 de agosto) para los comunarios eran la referencia organizativa del sistema de fiestas en el ayllu, por lo que el grupo de pasantes de la fiesta de Rosario eran llamados los “Jachanacas²¹” (Jacha pereste, Jacha jilawara y Jacha sullcawara). Al otro grupo de pasantes de exaltación se los llamaba “kollanas²²” (kollana pereste, kollana Jilawara y kollana sullcawara) y el último grupo de pasantes del día del campesino (agostos) era llamado “Milagros” (milagro jilawara y milagro sullcawara), cada grupo encabezaba en su respectiva fiesta.

Cada grupo de pasantes “mayoras” tenía un alferado²³, a él los mayora tenían que estar atentos para cada acontecimiento festivo; a decir de los comunarios los alferados son como patrones (mayordomos), los coordinadores de la fiesta, sacan un programa, horario para asistir a las casas, al templo y al cementerio.

Para la fiesta de los Todos Santos, el grupo de los “Kollana” (fiesta de exaltación) encabezaba la celebración seguidos de los Jachanacas (fiesta del rosario). El otro grupo de pasantes “milagros”(fiesta de agostos) no participaban en esta fiesta, sino individualmente como visitantes de base, de manera que Todos Santos celebraban seis mayoras y dos alferados.

²⁰ Rist (2002) citando a Platt (1996) identifica a estas cofradías como las encargadas de cubrir los costos “limosnas” requisitos y otros gastos que estaban relacionados con la celebración y realización de las diferentes fiestas.

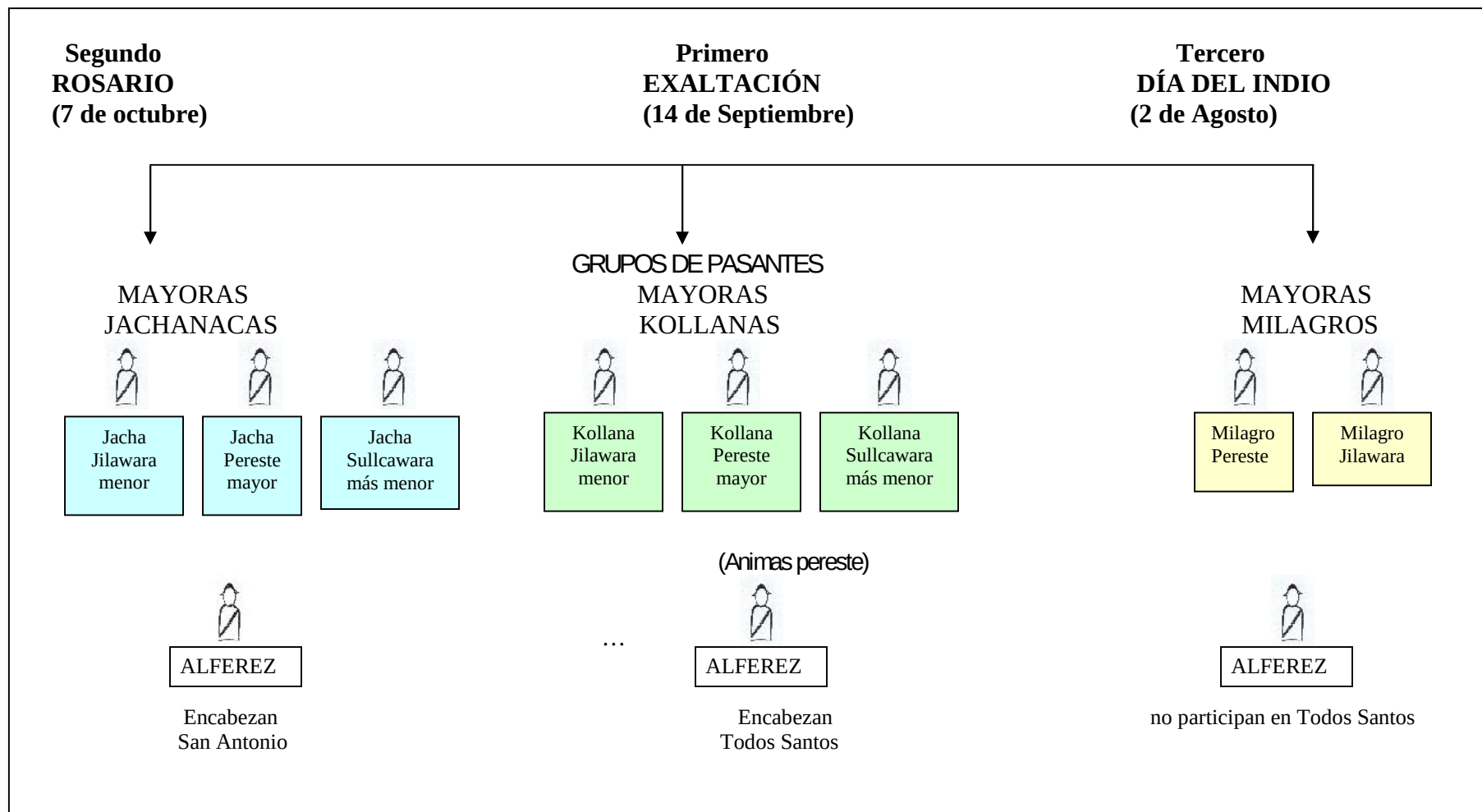
²¹ Este grupo también encabezaba las fiestas de San Antonio y Pascua.

²² Este grupo también encabezaba la fiesta de navidad (imagen de Jesús).

²³ Son parte de los pasantes de las fiestas y los organizadores de la misma, encargados de ordenar y designar a los “mayoras”.

Esta estructura puede ser vista en la siguiente figura:

Figura 6 . Organización de fiestas religiosas del santoral Católico.



Fuente: Elaboración propia, 2004

El “kollana *pereste*” también era llamado “animas *pereste*”²⁴ es como el Jilakata del cementerio, que se encarga de velar, organizar los acontecimientos en el cementerio y la iglesia de Mujlli. Este grupo (kollanas) tenía derecho a realizar todo acto ritual junto con su “alferez” quien pintaba cada tumba en el cementerio; se menciona que el alferez no erogaba ningún gasto para las fiestas, pero su presencia era importante, porque dirigía cada acontecimiento ritual en las celebraciones festivas de Todos Santos.

Como se percibe, toda esta estructura organizativa en torno a las fiestas²⁵ tiene relación con el cristianismo católico formado desde la colonia que fue persistiendo hasta hace algunos años atrás en el ayllu Majasaya Mujlli.

3.1.1.1. Los pasantes “Mayora” en Todos Santos.

Los pasantes en el ayllu tenían su cargo por un año, renovaban el mismo en su respectiva fiesta. Las fiestas del ayllu generalmente se concentraban desde el mes de agosto hasta diciembre (navidad).

Los pasantes Mayora (kollanas) para Todos Santos iban organizándose desde octubre, en aspectos como la asistencia al cementerio y las casas, los turnos, quien velara la piedra sagrada y hacer rezar en la iglesia de Mujlli.

Estos pasantes “Mayoras” junto con sus esposas, a quienes se las decía “machas,” tenían que organizar la celebración en sus propios domicilios²⁶ de forma paralela a las familias en situación de duelo, los pasantes tenían que instalar *mast’aku* (mesas); además de sacrificar con sus ayudantes (peones) ovejas y llamas para invitar y atender a los visitantes con comida y bebida.

Por su parte, las familias en situación de duelo (particulares) se organizaban y preparaban con algunos días de anticipación los alimentos (cocinando *chuño*, *ch’aqi*, *p’isara*) y otros respectivos para la celebración de los difuntos. En cada casa (donde celebraban a los difuntos) de Mujlli, se tenía siete pajes (ayudantes), los que tenían que atender a la gran cantidad de personas con el *mikhuchiku*,

²⁴ Es el preste de las almas.

²⁵ Esta conformación a decir de Platt (1996) no es asumida como si el cristianismo reemplazara a las deidades andinas, la explicación que hace en sus investigaciones en Macha, dice que el cristianismo implica una asimilación de los elementos derivados a un modelo andino. De esta manera, cada cofradía tomaba en cuenta el ciclo agrícola y la complementariedad inter ecológica, en el sentido de que comprendía a sus actividades cotidianas y su relación con la tierra y naturaleza. La realización de estos cargos de “pereste”, Rist (2002: 303) las identifica en el sentido que representaban esfuerzos sociales económicos basados en el desprendimiento personal, con el objetivo de obtener reconocimiento y gratitud de parte de los parientes y la comunidad, explica en un sentido la organización y realización de todo el sistema de fiestas.

²⁶ Estas casas eran conocidas y se las decía casas donde hay “animas preste”.

coca y alcohol. Estas familias tenían que realizar el *At'amar*²⁷ que era como súplica y solicitud que las familias hacían al grupo de pasantes, “házmelo comer diciendo a las almas”.

Los “machos-mayoras” tenían que concurrir a todas estas casas de las familias en situación de duelo, donde “el Mayora tenía que entrar corriendo diciendo macho, macho, macho...diciendo” [Fortunato E-25]. En el patio central de cada casa, el “mayora” tenía que jugar con la piedra que tenía amarrada en la espalda con un *Chumpi*,²⁸ esto será desarrollado con detalle más adelante. Luego, debían rezar las mesas *-mast'aku-* de las casas para que en retribución -el familiar de duelo- les proporcione platitos con *t'antawawas*, frutas y otros alimentos, además de su jarro de chicha o una copa de alcohol. Estos acontecimientos son repetidos una y otra vez toda la noche en cada casa de los dolientes y de las “animas pereste”.

Los mayoras, en realidad, iban cumpliendo con toda una serie de rituales en la que ellos eran protagonistas principales de la fiesta de los difuntos y cuya presencia en todos los actos festivo-rituales podría entenderse como que en ellos estaba implícito la organización y la realización de la fiesta, porque es a ellos a quienes se les debía respeto y gratitud por parte de la comunidad.

Al día siguiente (2 de noviembre), los “mayoras” tenían que recurrir por la mañana al cementerio. Igualmente todas las familias en situación de duelo –particulares- se alistaban para ir al panteón, a medida que pasaban las horas, los “mayoras” en el cementerio se encontraban en las tumbas en medio de los *mast'akus* que instalaron las familias en situación de duelo. Estas familias, dispondrán sus mesas *-mast'aku-* para el rezo de todos los asistentes.

Los “mayoras” tenían que visitar, rezar y distribuir los alimentos en todas las tumbas con *mast'aku*, para ello, cada familia de duelo les invitaban a rezar en su respectiva tumba; luego en cada mesa los pajes (ayudantes) distribuían alcohol y coca a todos los presentes.

Los familiares dolientes alrededor de la tumba del difunto se agrupaban y sentaban, esperando la llegada de los mayoras o los rezadores comunes –comunarios de base-; estos visitantes (rezadores comunes), en cada *mast'aku* rezaban por el alimento que querían obtener, para lo cual se tenía que indicar al *mast'ador*²⁹ porque producto rezaría.

La mayoría de los que asistían a la fiesta del Todos Santos, al finalizar la misma llegaban a emborracharse; en este acontecimiento festivo, el alcohol formaba parte activa en la interacción social que se producía en la fiesta.

²⁷ Término aymará que explica la forma recíproca de invitar y visitar entre familiares.

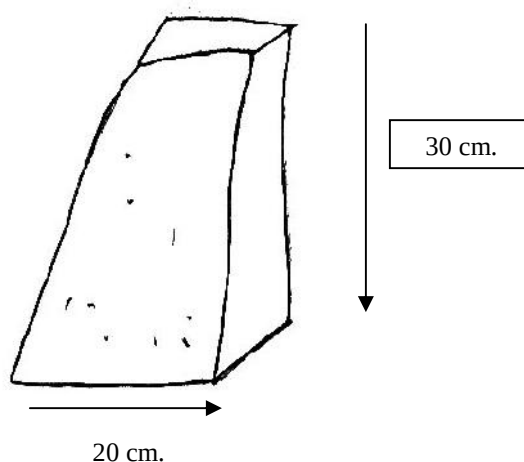
²⁸ Especie de cinturón de lana, que compone de figuras características del arte andino.

²⁹ Término quechua que hace referencia a la persona que instaló el *mast'aku* o mesa.

a) **La piedra sagrada de Juego de los “mayoras”**

En la capilla de Mujlli todavía existe una piedra sagrada, con la cual los pasantes “mayoras” en especial los “Kollana Pereste” jugaban en la celebración del Todos Santos, únicamente los “mayora” tenían la prioridad de sacar dicha piedra, que actualmente se encuentra guardada en la capilla. La descripción que hacen de la piedra es que tiene una forma similar a un cono, esta piedra tenía puntas en la base y la superestructura, Tiene una longitud de 30 cm. de alto, una base cuadrada de 20 cm, en sus cuatro lados. La parte de la superestructura (arriba) mide unos 10 cm. De cada uno de sus cuatro lados. En la siguiente figura, se observa las características de la piedra.

Figura 7. Piedra Sagrada de juego de los mayoras “animas pereste”.



Los mayoras se amarraban la piedra con una faja (*chumpi*) colgada en la espalda, posteriormente iban casa por casa de las familias de duelo para jugar con ella. En sus características, la piedra no tiene ninguna figura que sea visible para cualquier observador, pero se cuenta que los “mayoras” sabían cuantos puntos valía cada lado de la piedra cada vez que arrojaban al suelo. Una vez en la casa de algún familiar de duelo, el “mayora” tenía que pronunciar la palabra “macho” varias veces, luego debía arrojar la piedra varias veces sobre un montón de tierra acumulada previamente, hasta lograr los doce puntos. Si la piedra caía en forma vertical, el juego era bueno para las “almas” y concluía automáticamente.

La asistencia de los “mayoras” a las casas de familias dolientes era considerada como importante; los dolientes debían esperarlos en la puerta de casa de otra familia doliente donde se encontraba el “mayora,” quien después de realizar los rituales era llevado por estas familias a sus casas donde se repetía el ritual. De esa manera, las familias dolientes se turnaban con la asistencia de los “mayoras” a sus casas. Esta piedra no era llevada al cementerio.

Se cuenta que en la iglesia de Mujlli los pasantes realizaban rituales a la piedra, donde se armaba otro *mast'aku* en su honor, hacían rezar y *ch'allaban* en nombre de los abuelos finados “*Achachilas*” antiguos. Esta piedra dejaban a cargo y su cuidado al pasante principal, “animas Preste” quien *wagaychaba*³⁰ la piedra en la iglesia. La piedra está relacionada fundamentalmente con las celebraciones ritualísticas a los antepasados difuntos. Por eso se considera a esta piedra como a una *wak'a* (piedra sagrada), a través de la cual se le rendía culto a las “animas”. Únicamente se la sacaba para las celebraciones de Todos Santos, finalizada las celebraciones en los domicilios de dolientes en Mujlli, la piedra era guardada en la capilla donde se la tenía que amarrar hacia la izquierda con una sogá (wato) negra, “tenía que estar amarrado la piedra,- de lo contrario- si no salía y podía llevar almas de los vivos dice” [Casiano E-11]

Lo sagrado de la piedra, es un fenómeno simbólico del culto a los difuntos antepasados. También se menciona que antiguamente hacían un encuentro de los tres ayllus en el Ayllu mayor de Challa para jugar el Palamo³¹, donde asistían los mejores de cada ayllu, siendo como un concurso grande que se hacía en Todos Santos.

b) El recuerdo a las “mundo almas” por los pasantes “mayoras”.

Una vez que el cementerio en Mujlli se encontraba con poca gente, los pasantes “mayoras” armaban *mast'aku* y rezaban en la puerta del cementerio para los llamados “mundo almas”. Estas almas son todas las almas del mundo olvidadas, es decir, aquellas almas que murieron trágicamente en accidentes, en lugares lejanos y sus familiares no saben donde están sus restos mortales, o aquellas almas de *wawa* “angelitos” de las mujeres jóvenes que murieron en el parto. Estas almas no están enterradas en el cementerio; se encontrarían divagando en los cerros grandes, a veces en los ríos. Por ello, los “mayoras” instalan dichas –mesas- *mast'aku* para que las “mundo almas” también sean recordadas en esta ocasión. Acto con el cual se despiden del cementerio.

Por otro lado Don Luís cuenta que: “Así los caminantes con llama dicen que caminaban y si se moría de alguna enfermedad en el camino, se enterraba ahí, a los puntos. La persona nació cristiana. En esos cerros, hay una *apacheta*, *wilak'a apacheta*” [E- 3]

³⁰ Se refiere a quien dirigía las ceremonias rituales a la piedra sagrada, como el hacer rezar, escuchar misa y *ch'allar* la piedra.

³¹ Juegos de las celebraciones de los difuntos, consiste en clavar un pequeño hueso en el suelo para que a una distancia de unos 10 mts se arrojen piedras planas. Esto se desarrollará detalladamente más adelante.

Por lo dicho anteriormente se percibe que para los comunarios de Japo K'asa todas las almas antiguas y actuales son sujetos de recuerdo por parte de los miembros de la comunidad. Además que se percibe un cierto temor hacia aquellas almas que estarían presentes en lugares sagrados de la comunidad (cerros y ríos); su recuerdo y atención de alguna manera contribuiría a una vida tranquila en la comunidad. En ese sentido, estos “Mayoras” se hacían responsables de recordar a estas almas.

3.1.1.2. Los “campaneros” de la Torre en Mujlli.

En Todos Santos cada pasante “Mayora” tenía un “campanero” joven y soltero, estos eran solicitados por los pasantes, así, conformaban grupos de tres campaneros para cada grupo de “pasantes-mayoras” que totalizaban un número de nueve; el joven campanero tenía que cumplir con tres años de celebración obligatoriamente en Todos Santos. Estos llegaban a ser como “tres hermanos” (Pereste, *Jilawara* y *Sullcawara*), quienes tenían que tocar la campana de la capilla de Mujlli toda la noche y parte del día en que se visita al cementerio; estos campaneros jugaban el “palamo” al lado de la torre de Mujlli, el juego era como campeonato para las almas. Concluido cada juego de tres turnos, rezaba en nombre de las almas, bebían alcohol, *pijcheaban* coca y estiraban la sogá de la campana por turnos, muchos de los campaneros se emborrachaban a medida que ingestaban alcohol y transcurría la noche. La campana era tocada toda la noche,³² hasta el medio día de Todos Santos.



Foto 3. (2000). Capilla y Torre de Mujlli, a la cual todas las comunidades del ayllu asistían a celebrar fiestas anuales católicas, entre ellas Todos Santos

³²

Esta acción de tocar las campanas de la torre en Mujlli tiene relación con la mitología andina mencionadas por (Harris y Bouysse 1987:250) que indica que estas torres desempeñarían un cierto poder ejercido por la muerte, de manera que estas torres representarían al muerto que está dentro, de pie, como conexión entre el cielo y la tierra. Por lo tanto, se puede relacionar el sonar de las campanas en la torre de Mujlli por toda la noche en Todos Santos como una representación de que las almas van llegando hacia la tierra a compartir con los suyos.

El día de visita al cementerio, los campaneros son llamados por los pasantes “Mayoras” para caminar hacia el cementerio; ahí, se realizaban solicitudes a los “Machos-Mayoras” por familiares dolientes, para que recen en nombre de las almas y distribuyan las mesas a los presentes. Por la noche los “mayoras” agradecían a los “campaneros” en sus casas en Mujlli, proporcionándoles alimentos y bebida (alcohol), y como símbolo de agradecimiento se realiza los vasos cruzados-copas³³, descansaban y al día siguiente, volvían a sus comunidades.

3.1.2. El *mast’aku* de antaño.

El *mast’aku* de antaño era instalado en un lugar de la habitación del difunto en el piso y sobre un aguayo, los alimentos eran colocados en pequeños platos de barro los cuales contenían tostados, panes, *t’antawawas*, *pitos*, *k’ispiña* y dulces en forma de aves.

Actualmente, existe la tendencia en algunas familias de comprar los alimentos, por ser un ahorro en tiempo y dinero. La diferencia entre el *mast’aku* actual y el de antaño es que el primero compone de alimentos característicos de otras zonas geográficas (valle y trópico); dependiendo de las posibilidades económicas que se tenga, se realiza con mayor o menor cantidad de alimentos. Para nuestro informante el sentido de originalidad del *mast’aku* en relación con antaño se fue perdiendo. “En la época de los abuelos no se ponía hartos el *mas’takus*, recién ha aparecido, ya no quieren poner mucho de tomar alcohol, chicha, lo mismo con la religión catequista, entonces se pensó en cambiar el tomar por el *mast’aku* en las casas, con mesas grandes y demás” [Esteban E-4].

En el cementerio se armaban dos *mast’aku*, el primero era para que los machos-mayoras recen y distribuyan el *mast’aku* a todos los presentes en cada mesa, el segundo tenía que levantar o distribuir sus pajes (ayudantes) colaboradores del familiar de duelo.

Se cuenta que al cementerio asistían gran cantidad de personas con todos sus hijos y familiares jóvenes que acompañaban y rezaban para las almas, venían de todas las comunidades del ayllu, consecuentemente se generaba mucha bulla; la abundante ingesta de alcohol hacía que muchas personas especialmente varones llegara a emborracharse, ello generaba peleas y otros problemas.

Según afirmaciones, el *mast’aku* y las celebraciones del Todos Santos dejaron de realizarse por un tiempo en el ayllu y la comunidad. Se estima que a principios de la década de 1970 tuvo un decaimiento la celebración de estas festividades, como consecuencia de la presencia de las iglesias evangélicas y el surgimiento de conflictos internos territoriales comunales.

³³ Ritual en agradecimiento por un favor realizado, mediante 4 vasos de alcohol entre el colaborador y el colaborado.

A partir de 1995, se está volviendo a reinstalar el *mast'aku*, año en que el padre de la parroquia de Tapacari realizó las celebraciones del Todos Santos con todos los elementos rituales que posee: instalar el *mast'aku* en el cementerio y celebrar misas en honor a los difuntos. A partir de la observación de aquellos acontecimientos, los comunarios de Japo empezaron a retomar la práctica ritual del *mast'aku*, y actualmente va teniendo mayor aceptación.

Este retorno y reaparición de armar *mast'aku* nuevamente, a decir de un comunario:

...se debe cuando en los viajes al lado del valle en forma de competencia, para ver que era mejor se ha ido haciendo *mast'aku* en las casas, ha traído eso como una copia, yo hago mejor así entonces yo mejor lo haré, en eso se ha formado esto del *mast'aku* en las casas actual con muchas cosas" [E-3 Luis].

Si bien la realización del *mas'taku* de antaño tenía otras características vinculadas a la organización local y a todo el sistema de rituales festivos del Ayllu, queda claro que en Japo K'asa en el *mast'aku*, actualmente fue adquiriendo e incorporando algunos elementos nuevos en su realización, como son la gran cantidad de frutas características de otras zonas. Para algunos comunarios, esto representaría una incorporación en la que se va quitando el sentido de originalidad que tenía antes. De esta forma, la irrupción del protestantismo en la zona y las migraciones fueron de alguna manera modificando la forma en la realización del *mast'aku*.

3.1.2.1. La Kacharpaya de antaño en Mujlli.

Los pasantes "mayoras" después de las celebraciones del cementerio retornaban a sus casas alrededor de Mujlli, donde debían realizar la *Kacharpaya* (despedida de las almas); se cambiaban la ropa de luto por otras blancas y de colores para luego bailar con música autóctona como tarqueada, *pinquillos* o *q'onqota*, hasta el día siguiente y de esa manera culminar con las celebraciones.

Los familiares dolientes que eran de comunidades vecinas al centro festivo de Mujlli, tenían la opción de quedarse a realizar la *kacharpaya* en Mujlli (en caso que se tenga una casa); de lo contrario retornaban hacia sus propias comunidades para realizar la *kacharpaya* en sus domicilios donde realizaban todos los rituales de despedida a las almas.

Según indican los entrevistados, con la aparición del cementerio en Japo todas las actividades relacionadas a la fiesta del Todos Santos ya se realizan en la comunidad. Esto hizo que se cambie la práctica de ir a Mujlli como lo hacían sus abuelos. La generación de abuelos de los japeños estaba enterrada en el cementerio de Mujlli. La desvinculación del centro ritual de Mujlli está sujeta a conflictos internos comunales en el ayllu; uno de ellos es el territorial como consecuencia de las reformas del estado

nacional (saneamiento) y la presencia de las iglesias evangélicas. De ahí que cada comunidad empiece a cuestionarse la incorporación de sus propios cementerios y escuelas. Debido a ello, se percibe al centro religioso festivo de Mujlli como parte de todo aquel sistema antiguo festivo y a Japo como la expresión moderna del nuevo sistema de fiestas que prescinde de los pasantes-mayoras.

3.1.3. “Jacha Rancho,” centro ceremonial y ritual de Japo K’asa.

En Japo K’asa hasta hace unos 25 a 30 años atrás, había un sector ritual y festivo que se llamaba “Jacha Rancho” (Rancho mayor), era considerado como el rancho principal de la comunidad de Japo K’asa. Allí se celebraban algunas fiestas comunales. Se cuenta de la existencia de una iglesia en el lugar, probablemente construida después de la guerra del Chaco. En Japo K’asa, años antes y actualmente viven en rancherios³⁴, pequeñas agrupaciones familiares.



Foto 4. (2004) Jacha Rancho, antiguamente lugar de celebraciones festivas y rituales de diverso orden en Japo K’asa

Se cuenta que en el cerro “P’utu P’utu” existía una iglesia, destrozada entre 1978-1979, cuando la mayoría de los comunarios en Japo K’asa y el Ayllu eran evangélicos. En dicho cerro, junto a la iglesia, se hacía rituales para las almas y para la buena producción agrícola (quemar tablillas y hueso de llama); indican que sus abuelos decían que los días de la semana estaban determinados para cada actividad ritual, por eso, el día lunes era “día de las almas”, martes de los cabildos cerros, *achachilas*.

³⁴ Grupos de viviendas campesinas dispersadas a lo largo de la comunidad, en cada rancho de Japo K’asa vivían de 2 a 6 familias unidas por lazos de parentesco o vecindad que generalmente tienen ascendencia patrilínea (Villca y Chambi 1997: 47).

Para Casiano, “no era necesario destrozar lo que existía en la iglesia aunque sea como museo podía haber existido esos cuadros y demás, en ese lugar vivían varias familias” [E-11]. Las fiestas que se realizaban en este rancho eran las de Rosario, carnavales, San Juan, Pentecostés, y San Andrés, fiesta en la que se hacía la despedida de las almas. Hoy en día sólo quedan ruinas de aquellas viviendas.

La fragmentación de los ranchos familiares en los últimos años se debe, por un lado, al frecuente traslado de sus viviendas al poblado principal actual que se encuentra sobre la carretera interdepartamental Cochabamba - Oruro, por otro, a la paulatina fragmentación de sus tierras comunitarias como consecuencia de conflictos con comunidades vecinas, que trajo consigo la individualización de su acceso a la tierra.

3.1.3.1. El uso corto de la *Wallunk'a* en Japo K'asa.

La aparición de la *wallunk'a* en Japo K'asa se debió a una adaptación e interacción de la población japeña en movimiento con otras zonas agroecológicas del valle de Cochabamba: Independencia, Morochata y otros. Don Casiano dice: “algunas personas emigrantes al valle, ellos han traído entonces como una copia aquí ha hecho aparecer, era exitoso” [E-11].

La *Wallunk'a* que fue realizada por dos o tres años, en los años 1978-1979 en “Jacha Rancho,” era un escenario de pequeña fiesta comunal, realizada con grupos autóctonos de música como *tarqueada* y *Q'onqota*. Uno de los que inicio con la idea, don Alejandro, dice:

....no es costumbre de este lugar eso, yo he visto en el valle entonces como eso [...] y por eso entonces dije porque no se puede hacer aquí igual también, eso he pensado. He hecho hombre y mujer preguntándome, a ver invitaremos quienes será van a venir [...] una invitación he hecho, una ovejita he hecho matar, después he hecho cocinar, quienes han ido a la *wallunk'a* [E-9].

La particularidad de adaptación y recreación de prácticas culturales y organizativas de otras zonas agroecológicas es uno de los fenómenos ampliamente demostrado en algunas actitudes por parte de los comunarios, como es la propiedad individualizada de la tierra implementada desde hace unos 5 años atrás, copiando el modelo organizativo de propiedades de tierras agrícolas de sendas del Chapare, donde muestran la receptividad con la que los agentes locales incorporan elementos novedosos en sus actividades.

Para otro informante, esta nueva incorporación de la *walluk'a*: “Era como una diversión para la gente, trayendo atracción a la comunidad, una unificación y hermandad; lo malo era que tomaban alcohol y se peleaban; eso siempre había en las fiestas” [Casiano E-11].

En la percepción de los comunarios, “la gente del altiplano siempre tienen miedo *wallunk’ear*. El decaimiento de esta actividad en la comunidad tuvo sus causas como cuentan a continuación.

“.....pero mala suerte, talvez desde esa vez podía haber seguido esa *wallunk’a*, otros estaban animados, el tercer año una imillita estaba *wallunk’eando* entonces se cayó, [...] después de dos días ya se ha muerto [...] de ahí ha suspendido esa *wallunk’a*, sino hasta ahorita hubiera sido una costumbre [...] se lo hemos dejado yo también no he insistido, se ha perdido” [Alejandro E-9].

Este acontecimiento hizo que muchos desistieran de seguir realizando las *wallunk’as*. Como consecuencia de ello otro informante dice, “se decía, se han desanimado y ha hecho desaparecer la gente; porque no es del lugar es traído del valle diciendo [...] no se conocía de la *wallunk’a* antes cuando estaban los abuelos, esto es del lado de los valles donde había patrones”. [Casiano E-11]

Este hecho, hizo que vaya generando una serie de mitos, como la que cuenta don Casiano: “alguien tiene que morir siempre dice, es como una persona, siempre come a una persona eso es toda la vida. *Las wallunk’as*, almas también debe ser pues, eso debe ser sagrado [...] es un cuento de los que viven en el valle” [E: 11].

Este es un dato curioso en la comunidad, porque esta experiencia hizo que los comunarios reflexionen acerca del fenómeno y comprendan que no correspondía reproducir la *wallunk’a* en sus practicas culturales en la comunidad. Esto puede ser interpretado como un fenómeno de mediana duración formulada por Braudel (1992) como aquellos momentos cortos y de efervescencia cultural.

La comunidad es flexible en acomodarse y reacomodarse en su mundo cotidiano a elementos externos culturales, por eso, las ideas nuevas de alguna manera traen algunos cambios en donde se desarrollaría las cosas buenas para que resulten bien en la comunidad, pero que van probando en base a errores y resultados favorables.

Si es una buena costumbre si pues, buena costumbre puede ser del valle entonces eso claro bien puede ser también para traer pues, viendo nosotros como es de otras cosas, como un nuevo sistema [...] Nuevo costumbre entonces para que más ánimo haya en los jóvenes también, entonces para que sería bueno costumbre puede ser, esa *wallunk’a* nomás más diversión trae [Alejandro: E-9].

Esta afirmación muestra que los comunarios pueden incluir prácticas culturales y novedosas, hecho que se interpreta como un fenómeno intercultural que se construye en la interrelación social con otras zonas geográficas de Bolivia. Así las prácticas culturales pueden ser susceptibles a una acogida de otras prácticas externas de acuerdo al consenso y aceptación que se pueda generar en la comunidad, o desechadas después de un tiempo.

CAPÍTULO IV

EL TODOS SANTOS ACTUAL Y EL ACONTECIMIENTO DE LA MUERTE EN JAPO K'ASA

El debate entorno a la convergencia entre las dos experiencias de religiosidad, andina y cristiano-católica tiene una larga trayectoria entre los antropólogos sociales como, Kubler (1962), Barnadas (1976), Mac Cormack (1985), Harris (1982), Abercrombie (1986) de entre otros, que fueron mencionados por (Platt. 1996: 18)

Se asume lo afirmado por Platt (1996), quien nos dice que las tradiciones religiosas precoloniales -bajo la irrupción de la colonia- tuvieron un proceso de reproducción y transformación étnicas, donde los elementos religiosos de España eran asimilados selectivamente por los pueblos étnicos. Esta asimilación fue posible gracias a la adopción y legitimidad que tuvieron las fiestas – Cofradías- y alferazgos en los indígenas. Así, concluye que este proceso, reprodujo una mutua relación dual entre los dos mundos religiosos a los que los llama cristianos – andinos.

Tomando en cuenta lo descrito líneas atrás, uno de los muchos ejemplos de estas tradiciones festivas que incorpora en una dualidad lo católico y andino es precisamente la fiesta de Todos Santos y el día de los difuntos donde se expresan elementos religiosos de ambas culturas.

4.1. La muerte y su aviso en Japo K'asa.

La muerte puede ocurrir en cualquier momento. Para el andino, la muerte vive en su cotidianidad; es por ello que si alguien a muerto en la noche se debe esperar que amanezca para comunicar a vecinos y parientes, pero en el caso de que haya sido en el día, la comunicación del fallecimiento debe realizarse lo más rápido posible; en caso de que algunos familiares vivan lejos o en alguna ciudad, esperan su llegada por un día para el inicio del velorio, una vez presentes “todos” los familiares recién empieza el velorio. Para ello, el fallecido/a es instalado en su habitación, justo al frente de la puerta, se lo envuelve con una sábana blanca y se encienden dos velas en la parte inferior. La difusión del fallecimiento de una persona tiene importancia en el sentido que se comparte el dolor con los demás. La muerte, teniendo implicaciones familiares, se convierte en social (comunitario).

Para los japeños, la muerte de alguien es un momento de dolor, llanto y amargura, “se llora porque ya no se la ve un año, y porque ya no está”. Todos los comunarios tienen que acompañar al muerto, es una cuestión de solidaridad, porque indican “acaso otro día no vamos a morir, en el duelo dice que comienza todo, porque cuando vas a morir y quien te va a visitar, quien te va a venir a

enterrar” [Luis E 3]. Lo anterior muestra el sentido recíproco, que debe primar en una situación como la descrita. En algunos casos, el Corregidor vela para la participación de todos.

4.1.1. Signos de muerte en Japo K’asa.

Los signos de muerte en Japo K’asa son percibidos por la experiencia cotidiana de anteriores muertes en la comunidad, como una cuestión de causas por las que se murió de sentido común y porque les contaban sus abuelos. Existe una creencia de bienhechor y maldad de esta vida, según don Casiano: “cuando una persona es mala sufre en morir y si una persona es buena, la muerte también es buena. Las personas buenas se mueren y personas malas viven hasta masticar agua, sufren en la vida dicen”. [E-11].

Otro anuncio de muerte, se da en el caso en que la persona, faltando un año o medio año, sueña para morir. El sueño del que fallecerá es que camina por varios lugares, es decir que “su espíritu camina en unos lugares desconocidos, hablando con personas desconocidas sin conocer se encuentra y habla” [Luis E: 3].

También indican sobre lo que uno esta “*Kallpawañusqa*” (a medio morir), que es cuando la persona se encuentra desalentada, “se dice ya su destino ya está cerca” [Luis E: 3]. Porque su alma espíritu está apenas, pensando nomás, tiene mucha flojera, sin ganas. Un ejemplo de esto lo muestra don Luis:

.....mi suegro era así, faltando un año apenas también no le da la gana para trabajar las cosas nada y para fines de ese último año se ha portado bien pues, de todo quería hacer, hilando, temprano se levantaba, daba a los ganados, miraba los ganados, cualquier cosa hacía. Entonces después de eso ya pues se ha enfermado y ya punto se ha finado [E-3].

Eso, indican, es como una demostración de que en un momento para morir se la persona se porta bien, y hace favores, pero cuando no tenía que morir se no quería ayudar a nadie en nada, ni prestar; pero “para su tiempo para finarse te daba todo buena gente se vuelve”[ídem].

Otra creencia indica que en la noche de Todos Santos, no debe caminar solo, porque “los muertos por tropa caminan”, como se camina en la vida en grupos como en una marcha, de la misma manera las “almas” caminan en Todos Santos. Si se diera el caso de que la persona camine solo esa noche, las almas “*Pacomán*”³⁵, ello se explica e interpreta, “como una plantita de papa floreciendo, entonces sacamos mejor paquete, entonces así nos hace dice pues las almas a la persona viva “[Luis E-3].

Otras creencias o anuncio de muerte, es la “expresión de la cara” del que tiene que morir, estando este conocimiento en lo que decían sus abuelos dice:

³⁵ Se entiende como que las almas pueden secuestrar a los vivos y llevar preso hacia su mundo, en el caso de que no se los recuerde.

Se va a morir ese hombre, ni su cara está enojado, dicen todo malagana está, un hombre q'aguacatajtin cama, su cara está ocultando, el destino puede estar para morir, por ejemplo si alguien te saluda no le miras, así nomás “cambia la cara”, así nomás ahí se nota, que se va a morir, porque de sano no era así, como cuando tenía que morirse. (Normal a negro) [Luis E-3].

De esta forma, los signos de muerte en Japo K'asa se interpretan como algo que se fue construyendo de su diario vivir, como experiencias cotidianas, que se van interpretando a través del tiempo. De esta manera en el mundo andino, se puede entender que a la muerte se la reconoce y comprende desde sus percepciones cotidianas.

4.1.2. Los rituales mortuorios.

Los rituales mortuorios en la comunidad de Japo K'asa son el velorio, el entierro, el lavatorio y el luto.

a) El velorio.

El velorio es realizado por la noche, los visitantes vecinos y familiares comparten el *pijcheo* de coca y la ingesta de alcohol. Esta noche es uno de los momentos de mayor socialización e interacción social comunitaria porque se conversa del muerto, de cómo era en vida, cuándo fue el último momento que se lo vio, por momentos se llora. A partir de este acontecimiento, la muerte genera momentos de convivencia social.

Al día siguiente por la mañana, el familiar del fallecido/a sacrifica una llama. Adultos varones son los encargados de cocinar en fondos³⁶ *ch'aqi* de *riqu* –trigo- o maíz, seguido de su *ch'uñu phuti*, a decir de los comunarios es una costumbre de los antepasados. Paralelamente a esto, en la habitación del velorio, dos ancianos realizan la “mortaja,”³⁷ son los responsables de realizar aquello y son nombrados por el familiar que está de duelo. Estas personas tienen que ser mayores de edad, deben ser personas no tan cercanas a la familia del difunto, pueden ser los ahijados del finado; ellos se encargan de lavar la cara, los pies, las manos del difunto, además de vestirlo con su ropa preferida.

La creencia de que la “mortaja” no puede ser realizada por un familiar cercano al difunto, es explicada por don Casiano de la siguiente manera: “Eso nunca puede uno mismo hacer eso, porque puede correr riesgos similares a lo que se ha muerto, alguien ya puede morir después a un mes o al año” [E: 11]

³⁶ Recipiente amplio para cocinar comida para varias personas (turrones).

³⁷ Según el Diccionario Larousse, es la sábana o lienzo en que se envuelve el cadáver para el sepulcro. En la visión popular, es el acto de lavar al difunto, cambiar la ropa y envolverlo para su entierro.

La muerte genera ciertos temores; Por eso, muchos rituales mortuorios deben ser realizados por personas con experiencia, por lo que estas recaen en las personas “mayores” de la comunidad, al respecto don Luis dice:

.....Cuando una persona se muere todos se asustan, para eso tienen que solicitar otra persona, un mayor de edad. El que hace la “mortaja” tiene que cambiar todo pues, por ejemplo si el finado tiene una chamarra bien querido, porque se ha finado, esa chamarra tiene que llevarse la alma, no puede hacer quedar, así es el derecho. [E: 3].

Existe la creencia de que el alma del finado vuelve, para llevarse a un familiar cercano cuando sus cosas que quedaron no fueron distribuidas o movidas.

El difunto es envuelto en una sábana blanca, “sábana santa,” comprada de la ciudad, en el caso de no disponer del mismo se lo envuelve con frazada y cose alrededor del cuerpo. Es importante amarrar al difunto para evitar el olor del muerto. Esta preocupación está dada principalmente en los familiares y personas que realizan la “mortaja”. Al respecto un mortajero dice:

.....si no haces claro, algunos tienen miedo la gente, al muerto ni siquiera su cara como se ha finado, no quieren ver, yo pero no tengo miedo igual doy, pero lo que mas me afecta es el olor del muerto, grave es, entra rápido. Con sairi sairi -dolor de estomago-, fuerte es [...] ese saca nos hace votar ese asco; como hacían mis abuelos igualito yo también hago pues [Luis E-3]

Los que hicieron la “mortaja” tendrán derecho de armar el *Mast’aku* para Todos Santos, si bien realizar la “mortaja” es algo desagradable para quien accede a realizar esto, en el fondo significa expresar los principios de solidaridad y reciprocidad vigentes desde sus ancestros en la comunidad, además de ganarse el respeto y reconocimiento del familiar de duelo y vecinos.

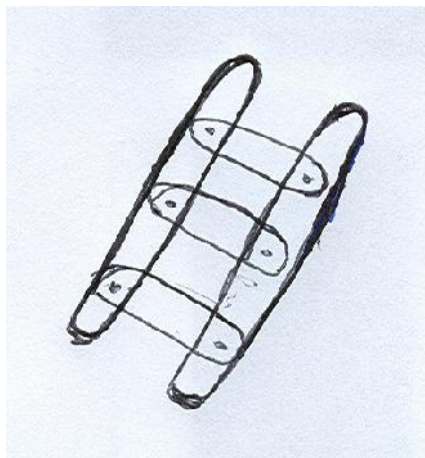
Al medio día o un poco más tarde, se comparte un almuerzo entre los asistentes. Por su parte, el familiar vestido de negro (luto) va alistando la “encomienda del difunto.” En un pequeño aguayo se dispone de una variedad de los alimentos preferidos por el difunto en vida, como alcohol, coca y tostados de todo tipo; esto es llevado por otra persona al cementerio.

La construcción del “caballete”³⁸ para el difunto debe hacerse de forma rápida, no debe tardar más de 15 minutos (se debe mover en el momento de armarlo) porque existe la creencia de que “otra alma puede venir e irse en ahí” o que “tal vez alguien de los presentes puede morir algún día de la semana”. Esto muestra el temor de que el alma pueda llevarse a alguno de los presentes, los que

³⁸ Construcción del instrumento para trasladar al difunto al sepulcro, consiste en amarrar dos palos paralelos del tamaño del difunto, cruzados con tres palos pequeños.

realizan esto son personas mayores y pocas personas deben estar a su alrededor. Además, los niños no deben acercarse cuando se realiza el armado del caballete.

Figura 8. El Caballete



Elaboración propia 2004

Inmediatamente el difunto es llevado en hombros rumbo al cementerio, mayoritariamente son los varones adultos y jóvenes los que concurren al cementerio para su entierro ya que las mujeres y los niños son los más propensos a correr riesgos, en su creencia de que el “alma” difunta quiera llevarse a alguien junto a él.

b) El entierro.

Llegando al cementerio, el difunto es puesto al borde de la fosa para desarmar el caballete. Luego, se mide la estatura del muerto con una soga. Posteriormente, en el lugar, se busca un lugar “*puruma*”³⁹ para hacer la fosa de 1,80 mts. y sepultar al difunto; la dirección en sentido longitudinal debe ser de este a oeste, teniendo el cuidado de dejar la capa de la superficie a un lado, para luego al final volverlo a cubrir con la misma tierra. El finado sobre dos cuerdas es bajado a su morada, debiendo enterrarlo con la cabeza orientada al lugar donde sale el sol (este), luego dejan la encomienda con los alimentos preferidos por el difunto. En casos de que se tenga un cajón, la encomienda debe ir dentro y junto al difunto.

La *kuwacha*⁴⁰ es construida faltando unos meses al Todos Santos. La familia doliente y acompañantes para despedirse del difunto rezan el Padre Nuestro y el Ave María y retornan a la casa de la familia doliente, la asistencia a la misma es opcional por parte de los acompañantes. Por la noche, se acompaña consolando a la familia doliente, en medio de bebidas (alcohol) y comida; es una

³⁹ Lugar virgen, escogido en el cementerio, para su entierro posterior.

⁴⁰ Sepulcro, tumba, construida para diferenciar de las demás.

forma de despedir y desear que el alma se vaya bien. Como se percibe, el acontecimiento de la muerte amplifica las solidaridades sociales entre los individuos en la comunidad, además de que compone elementos rituales y creencias para evitar sus efectos negativos sobre los vivos.

c) El lavatorio

El lavatorio se realiza un día después del entierro; en la mañana debe realizarse una serie de ritos, como el preparar agua bendita con sal y rociar todos los bienes del finado, vuelcan las cosas y se los reubica en otro lugar del dormitorio. Este hecho de mover las cosas del finado se explica porque:

Cuando, si es que no se mueve, sigue hay ruidos, molestias, o llora, camina, hace sonidos el alma. Dice que regresa a sus casas a verse y hace escuchar ruidos o hace caer alguna cosa. Por eso, cuando se mueve, no hay esas molestias, ruidos. [Casiano. E: 11].

Los acompañantes y familiares, que disponen de tiempo, junto con el “dueño,”⁴¹ hacen su recorrido al río, lugar exclusivo para los lavatorios de la comunidad. Se comparte entre los asistentes alcohol, coca y alimentos; espiritualmente es para contentar al alma, y crea que todo esté bien entre sus familiares, se debe jugar con agua entre familiares; después se quema la ropa que está en desuso.

Posteriormente, los bienes del difunto son distribuidos entre familiares. Consecuentemente, se indica que la muerte trae pelea entre los hijos, ya sea por el terreno, los bienes de la casa, animales y demás. Es algo que solamente compete a la familia, no afecta a la comunidad.

d) El recuerdo de los 8 días después del fallecimiento.

Otro acto ritual es el recuerdo de los 8 días después del fallecimiento, al igual que para “Todos Santos” se sacrifica una oveja y prepara un almuerzo para los visitantes, también se realiza un *mast’aku* para el alma del difunto, se reza sólo en la noche, asisten los que fueron a la mortaja y entierro. Al igual que otros acontecimientos relacionados con la muerte, se conversa del finado, de cómo vivirá la familia del finado después de la pérdida y se consuela a la familia doliente. De acuerdo a lo observado, existe un mismo proceso ritual que se maneja en todos los rituales de muerte. Se expresa en todo momento solidaridad de vecinos y familiares.

⁴¹ Persona que es la encargada de realizar la celebración del día de los difuntos. Persona principal de la familia de duelo.

e) El luto

Los familiares de un difunto tienen que vestirse de luto unos tres meses después del fallecimiento: los varones poncho y pantalón negro y una cinta negra en el sombrero, por lo que al ver esto la comunidad conocen quien es el doliente. Las mujeres de la misma manera visten polleras, velos y aguayos negros; sin embargo, los niños no visten luto porque son almas pequeñas de angelitos. Para las ceremonias festivas de Todos Santos, el luto es usado únicamente faltando un mes, esto es realizado por tres años consecutivos después del fallecimiento.

4.2. El Todos Santos actual en la comunidad campesina de Japo K'asa.

Para algunos de los comunarios, lo que acontece con el Todos Santos actual es resultado de muchos cambios que según su percepción les resulta negativo, por ejemplo la implementación de alimentos (de otras zonas geográficas) en abundancia en el *mast'aku* actual, como frutas tropicales, tostados de *p'asankalla* (maíz), que en la concepción de don Luís se estaría menoscabando las prácticas rituales de los tatarabuelos:

Entonces mejor este año haré para mi papá yo haré, con eso nomás esto se puede decir que ha subido así no, nada que demás no era realmente el costumbre así [...] lo que te sale del corazón tienes que hacer [...] esas son las cosas que se aumentan ahorita hay cosas que se aumentan *mast'aku* en la casa, piensan que es bueno [...] Yo también lamento subiendo cada año cada gestión, entonces esa herencia vamos a dejar a nuestros hijos, creo que no [...] tiene que ser respetado de nuestros tatarabuelos nomás pues [E-3].

En estos días de celebración, la familia tiene que preocuparse de realizar los preparativos, porque todos sienten la necesidad de recordar al “alma” del difunto y la persona tiene que estar en situación de duelo, para lo cual se visten de luto (camisa negra, pantalón negro, polleras negras). En Japo K'asa, son tres años que la familia, en situación de duelo debe cumplir con las celebraciones del Todos Santos. El primer año es importante porque permanece el recuerdo cercano del difunto, por lo que los “dueños” deben cuidar y acompañar en todo momento el *mast'aku*, “no se debe dejar solo el *mast'aku* primer año”. La celebración del año del medio (segundo) es opcional, esto se debe a la poca disponibilidad económica que algunas familias tienen. El tercer y último año es importante porque el “alma” pasaría a otro nivel del otro mundo y los vivos deben despedirlo de la mejor manera.

Estas celebraciones conllevan que el familiar de duelo deba compartir con los invitados comida, bebida, realizar los rituales y los recordatorios mediante misas para las “almas”. Las visitas a las casas de celebración están dejadas a la voluntad de los comunarios. Los días de celebración son llamados “guarda días”, son días en que la persona tiene que estar “santo”, en el cual no debe realizarse ninguna actividad relacionada con la cotidianidad de su trabajo de un día normal.

Hay ocasiones en que dos personas fallecieron el mismo año en una familia. En ese caso, los familiares entran de acuerdo para adelantar el *mikhuchiku*⁴² de un difunto, y asistir al otro el día que se realiza normalmente. Debido a esto, el día real de realización del *mikhuchiku* para un *mosoj alma* (alma nueva) es el día de visita al cementerio (2 de noviembre) por la mañana. Las otras familias realizan el *mikhuchiku* el 1 de noviembre para las *Tukut almas* (almas de segundo y tercer año de celebración).

4.2.1. Los preparativos para el *mast'aku* y su organización.

En Japo K'asa faltando dos o tres días al Todos Santos se van realizando los preparativos para las celebraciones. Son los familiares en particular varones quienes generalmente se encargan de realizar todo lo que conlleva la preparación del horneado de masas, las *t'antawawas* grandes y pequeñas, los panes, cruces, escaleras, los *urpus* en formas de aves, el zorro y flores. En ello, se muestra un ambiente de entusiasmo por parte de los familiares del difunto, donde se conversa de los acontecimientos en el lugar, se ríe y hace chistes. El que tiene pensado realizar las celebraciones y armar el *mast'aku*, solicita ayuda y compañía a familiares hijos (as), compadres, comadres, sobrinos (as), etc. El familiar en duelo es el que se encarga de proveer a los ayudantes de lo necesario: alcohol, cerveza, coca, cigarro, papa, chuño, verduras y otros.

En la percepción de las mujeres, los varones son los que saben como realizar los preparativos, como hacer los rituales, armar el *mast'aku*, porque “entre ellos se organizan para cocinar y saben como realizar todo”. Las mujeres realizan una labor complementaria como la de proveer platos pequeños para la instalación del *mast'aku*, también las mujeres se dedican a desmenuzar Chuño, pelar papa, traer agua, preparar pitos, refrescos, hacer tostados de cañahua, buñuelos, trigo molido, tostados, *q'ispiña* (galleta andina) tostados de haba, y todo lo que comía el difunto en vida. Los niños cercanos al familiar de duelo ayudan en los preparativos. La observación y la oralidad transmitida por sus padres acerca del Todos Santos es lo que permite que ese conocimiento de los abuelos persista por años. La mayoría de los gastos para la celebración es realizada por el familiar en duelo, pero siempre llegan familiares de lugares lejanos y asisten con algún tipo de ayuda en especies y alimentos que serán usados para la celebración.

⁴² De lengua Quechua que significa hacer comer a los visitantes acompañantes.



Foto 5 (2003). El horneado de panes y *t'antawawa*.

En sus concepciones y creencias los familiares en situación de duelo no deben tocar todo lo relacionado al *mast'aku* y su distribución, ellos deberán estar a lado del *mast'aku* (mesa) y ayudar en aspectos complementarios que no impliquen la relación directa de sus acciones con el alma del difunto. Cuando se hace almorzar a los visitantes, significa “hacer almorzar al alma;” expresión que implica que en el *mikhuchiku* las almas se encuentran presentes socialmente con las familias campesinas de la comunidad. Para el “dueño”, la alma⁴³ ha querido reunir a la gente, y acompañar el *mast'aku*.

Como se puede percibir, desde los preparativos ya se van generando momentos de convivencia social donde todo el pensamiento está puesto en recordar y servir a los difuntos de la comunidad y por ende compartir con los familiares y vecinos.

4.2.1.1. Parentesco, reciprocidad y complementariedad ecosimbiótica de los participantes en los preparativos del Todos Santos.

En Japo K'asa, se designa para preparar las celebraciones festivas a los familiares⁴⁴. Por eso, para un familiar de duelo:

⁴³ En la concepción popular de los japeños, alma hace referencia al espíritu sobrenatural de los difuntos de la comunidad, en este sentido, el muerto y el “alma” se expresan en un solo significado.

⁴⁴ Mayoritariamente los que vienen son sus sobrinos, sobrinas, compadres, comadres, primos, primas, yernos, hermanas que se encuentran en la comunidad o en algunas vecinas, además de la presencia de algunos familiares que se fueron a vivir a otras zonas como a los yungas, al Chapare o a Cochabamba.

.....los que vinieron a ayudar, eran los parientes, mis primos, el compadre, hermanos, sobrinos, vecinos, hijos, hijas, las dos hermanas de mi esposa; las hermanas de las esposas de parientes que estaban, pelando papa, cosiendo el chuño, para esto se solicita a la familia, por lo menos hay que comunicarle, pidiéndole ese favor para que nos ayude [Francisco E-6].

Esta participación se expresa en el sentido de solidaridad familiar, ya que esta es generadora de las interacciones sociales entre familiares y vecinos; en estos ámbitos, la muerte deja de ser algo individual para convertirse en un evento social y comunitario, porque convoca a familiares y amistades.



Foto 6. (2003). El *mast'aku* japeño compone de alimentos característicos de zonas de puna.

En torno a ellos se va generando una convivencia interfamiliar, siendo el motivo principal el acompañar a los familiares recordando al alma del fallecido, en donde para muchos es un reencuentro de varios años; hay casos en que para un familiar que reside en un lugar lejano a la comunidad no fue posible que acompañara en el día de su entierro, pero en Todos Santos hace lo posible para acompañar al familiar en duelo. En estos acontecimientos, se percibe dos componentes: los familiares que invitan (la familia doliente que organiza) y las familias invitadas (que visitan).

La familia doliente que organiza tiene que atender a los visitantes, hacer comer – *mikhuchiku*-, beber, pijchear coca, actos que implican que se estaría recordando a las “almas” de los difuntos. Dentro la familia doliente, se decide y organiza qué se dispondrá, cómo se invitará y cuánto se necesitará en alimentos, (como llamas, corderos, alcohol, coca, cigarro y demás). Para la familia que organiza, es un momento importante:

En ese momento, nos sentimos también cuando nos acompañan, los familiares, nos sentimos también felices, contentos, porque nosotros pensamos cuando no nos acompañan pensamos que estamos odiados o esa familia por lo menos mi mamá ha debido estar odiado o su familia, entonces eso podemos pensar cuando no nos acompañan [Rufino E-7]

De manera que la instalación del *mast'aku* y su organización conlleva el sentimiento de que con ello se demuestra ante la comunidad que su difunto ha sido recordado.



Foto 7. (2003). Preparativos del Todos Santos, donde los hombres son los que cocinan

En las casas donde celebran Todos Santos, después de que fueron invitados se disponen a ayudar al dueño/a (personas en duelo) en las actividades que serán necesarias para posteriores visitas de familias vecinas. En este sentido, se puede entender que la muerte puede generar relaciones de solidaridad y reciprocidad a nivel familiar y comunal, generando así el único momento de reunión de la familia extensa.

Las familias invitadas son las que visitan al familiar en situación de duelo, ellas se dispondrán a realizar los juegos como el “carne” y el “palamo”, *pijchear* (masticar coca), fumar y tomar alcohol.

Es importante mencionar que la complementariedad ecosimbiótica⁴⁵ se presenta en ámbitos festivos como éste. Las relaciones de parentesco intercomunidades muestra la relación recíproca que se presenta en las celebraciones del Todos Santos. Por eso, la presencia de familiares que asisten de

⁴⁵

Hace referencia a la relación intercomunal, a nivel interno y externo, combinando todo su sistema mundo, en el caso de la fiesta de Todos Santos las relaciones de parentesco interfamiliares a nivel externo.

lugares distantes a acompañar y ayudar, para el familiar de duelo es muy importante. Al respecto doña Teodosia dice:

Siempre han venido vecinos familiares de las comunidades. De Antakawa su marido ha traído pijchu (coca), se ayudan con pijchu por el alma. Es bien que vienen a visitar de lejos para nosotros, es orgulloso que quedamos alegres. Compadres conocidos de Tujuta (Arque), hemos comunicado eso, para que nos acompañen. La cocina a pelar papa, los que quieren al alma viene a ayudar, algunos vecinos, comadres, sobrinos, sobrinas. [E-14].

La participación de familiares de otras comunidades vecinas, se debe por ejemplo a que los hombres se casan con mujeres de otras comunidades y las traen a vivir en la comunidad, por ende la familia de la esposa forma parte de la familia del marido, formándose de esta manera relaciones de parentesco intercomunal. Por tanto, estas familias también pueden ser partícipes de las celebraciones del Todos Santos. Las mujeres que se casan con hombres de otras comunidades ya son familiares, los que de la misma manera pueden participar en las fiestas de la comunidad.

a) Visitas y ayuda en Todos Santos.

La ayuda que recibe el familiar en duelo para la celebración de Todos Santos, va desde las preparaciones hasta la visita al cementerio. Para recibir ayuda el doliente, con una semana de anticipación a los días de celebración, realiza una súplica, con la mediación de un puñado de coca, que pide compañía y compartir en familia por esos días. Hacer comer y rezar por el “alma” es la motivación central del dueño.

Para las familias que visitan la casa de los “dolientes”, es una colaboración que se hace a la familia del finado/a. Cuando la familia carece de recursos económicos, se ofrece una ayuda en enseres, coca, papa o algo que será utilizado en los días de celebración.

La ayuda que recibe el familiar de duelo implica que los familiares invitados ayuden en todas las actividades relacionadas a la celebración, porque se considera que en estos días no debe trabajarse en actividades cotidianas y ajenas a esta celebración.

Para otros visitantes, la ayuda tiene otros significados, como la cooperación y solidaridad. Debido a ello, don Eulogio dice: “Fui a ayudar porque es familiar y porque me han solicitado, después le he acompañado, es como *ayni*, cuando muere mi familiar puede venir, porque ella también venía cuando mi papa se ha muerto” [E: 16].

Pueden existir algunos casos en donde algunas mujeres no pueden asistir a las celebraciones de los difuntos porque tienen que cuidar sus animales (ovejas, llamas), sus niños (*wawakuna*) o porque se bebe mucho alcohol.

Como se puede advertir, los días de Todos Santos se componen de toda una serie de acontecimientos que conllevan a uno de los momentos, sino el único, de convivencia e interacción social comunitaria ya que es en estos momentos donde se conversa, discute, lloran, ríe, cuentan acerca del difunto, recrean mitos en torno a la muerte además que convoca a la familia amplificada a nivel intra y extra familiar. Por otro lado, en la comunidad, la visita de las casas de los dolientes no es una visita cualquiera, sino que implica una relación recíproca de solidaridad como el *ayni*,⁴⁶ por lo que se puede entender que la muerte estructura espacios y tiempos de cohesión social.



Foto 8. (2003). Alrededor del *Mast'aku* donde se generan momentos de compartir en familia.

4.2.2. El día de las “Vísperas”.

El 31 de octubre es un día en el que se espera la llegada de las “almas”, también es llamado día de los “angelitos”, son aquellas “almas pequeñas” de niños que fallecieron. Se cree que en este día llegan estas “almas pequeñas” y se las debe recibir armando un *mas'taku*. En especial aquel familiar que tiene en el año un niño difunto.

⁴⁶ Préstamo de favores en especie, labores culturales, u otro tipo que son devueltas en la misma proporción y equilibrio.

Las familias que tienen un *musuq aya* (alma nueva) se aprestan a realizar el horneado de las masitas, mostrando expectativa, afanosidad y rapidez, charlando y haciendo chistes entre los partícipes. En otras casas, quienes celebran un *tukuq* alma (alma antigua) sacrifican un animal (oveja o llama), tanto hombres como mujeres realizan los preparativos correspondientes para la celebración de este día. El familiar de duelo que en días previos obtuvo las flores, dulces, frutas, alcohol y otros tienen que proveerle al “despensero”⁴⁷ para que se haga responsable y mida la cantidad de alimentos que se dispondrá en cada acontecimiento de la celebración.

4.2.2.1. Los encargados de armar el mast’aku.

Cuando empieza a anochecer, se instalan los *mast’akus*. Las personas mayores de edad de la comunidad, quienes realizaron la “mortaja” del muerto, tienen derecho de armar el *mast’aku*. Al respecto un comunario da un ejemplo:

.....mi mamá se moriría no, entonces de ahí yo no puedo ir al cementerio y poner mast’aku yo mismo, sino tengo que solicitar a otro quien me ha acompañado cuando se ha muerto, quienes me han acompañado desde el principio hasta cuando le han enterrado, entonces a esos tengo que solicitar estito mast’amelo entonces ustedes háganmelo perder el mast’aku diciendo [Alejandro E-9].

Esta creencia de la muerte formada desde los antepasados, se da en el sentido de que si hiciese el propio familiar la instalación del *mast’aku* se entendería que el mismo fuera propiciador de su ida al otro mundo o que en algún sentido estaría generando la partida de esa persona al otro mundo.

Según los comunarios, el *mast’aku* significa lo que el difunto comía en vida, es preparado e instalado para el “alma” del difunto, estas ofrendas en la visión de los familiares de duelo son para hacer rezar a los visitantes el Padre Nuestro y Ave Maria. De esta manera, la preparación y exposición del *mast’aku*⁴⁸ es una forma de recordar al difunto. Doña Natividad al respecto dice: “El mast’aku se hace para que no haya castigos, el alma tal vez nos puede castigar, por eso se hace” [E-12].

En cierto sentido, el temor a castigos por parte del alma de no ser recordado es uno de los elementos que mueve a los comunarios a cumplir con sus difuntos. En Japo K’asa, la motivación de realizar todo el preparado y realización del *mast’aku* esta dada por el hecho de cumplir con los difuntos, y toda la significación simbólica en el *mast’aku* está relacionada a la época de los abuelos y tatarabuelos.

⁴⁷ Encargado de administrar y distribuir todos los alimentos y bebidas dotados por el familiar de duelo (dueño) para cada acontecimiento ritual de la fiesta.

⁴⁸ En el significado de algunos implementos, por ejemplo tenemos: los dulces “*misk’i* gallos” alrededor de la mesa representan a un cerco que está vigilando y cuidando a las almas, las banderitas son una costumbre antigua, las flores son para que se alegre todo lo que tenía los animales.



Foto 9. (2003). El armado del *mast'aku* debe ser realizado por un responsable mayor de edad de la comunidad

En Japo K'asa, se arma una sola clase de *mast'aku* para un adulto y existen diferencias de armado del *mast'aku* para un fallecido que haya sido niño, en el cual indican que no debe haber alcohol ni coca porque el alma es un “angelito.” Así mismo, se debe disponer de manteles blancos. A estas almas solamente se celebran por un año, porque se percibe en los comunarios que un “alma” fallecido adulto es más importante que un niño.

Las mujeres son las que alistan, preparan las ofrendas y todo lo necesario respecto a los alimentos del *mast'aku*, ellas asisten al responsable de instalar el *mast'aku* con los implementos en pequeños platos. El armado del *mast'aku* japeño compone de panes alrededor de la mesa, en la parte central se pone toda clase de tostados de maíz, arveja, haba, trigo, se forma un morro en la parte central con *p'asankallas* (tostados de maíz), encima se colocan las *t'antawawas* pequeñas y los *urpus* (masitas con figuras de animales) pintados con *airampu*, luego la *wathiya* que compone de carne de llama horneado con papas. A su costado está un plato con coca y cigarro, banderitas y *misk'igallos* (dulces con figuras de pájaros) clavadas alrededor de la mesa en los panes.

En la parte frontal de la mesa (cabecera), se presentan dos gaseosas en los laterales, cebollas y una escalera en la parte media central, encima cuelga una corona negra y lila, a sus costados dos *t'antawawas* grandes, frutas como piñas y papayas a sus dos costados, junto con dos ramos de flores. En la parte inferior de la mesa, se encuentran dos velas encendidas con otros dos ramos de flores. En este ritual, simbólicamente se estaría expresando la atención hacia las “almas”, con lo mejor de los alimentos que se tiene en la comunidad y que más gustaba el difunto en vida, ya que se estaría retribuyendo a las almas para que ellas intercedan ante Dios para una buena producción agrícola.

Posteriormente, se reza para las “almas” de los difuntos. Todos los asistentes se sientan alrededor del *mast’aku* donde conversan, ingestan alcohol y *pijchean* (mastican coca); el dispensero y sus dos ayudantes reparten de rato en rato coca, cigarro y “calente”⁴⁹. Por su parte, los jóvenes y niños visitan durante la noche las casas donde se encuentran los *mast’akus*, ellos observan el acontecimiento del juego del “carne” y así pasan toda la noche acompañando la mesa, hasta el amanecer. Las mujeres reemplazan a los varones que se embriagaron en la asistencia a sus invitados, así también van preparando los insumos de la cocina del día siguiente.

4.2.3. “El Día de Todos Santos”: 1 ro de noviembre.

La mañana del primero de noviembre, todas las familias en situación de duelo organizan y distribuyen los roles para la atención de los visitantes de la comunidad y de familiares, así también a medio día intercambian visitas entre familiares que celebran Todos Santos “*at’amar*” y realizan los juegos característicos de esta fiesta.

4.2.3.1. Organización de roles y actividades de los participantes en días de Todos Santos.

La organización del Todos Santos por parte de los participantes (mujeres, varones, adultos y jóvenes) que colaboran al familiar doliente se realiza de la siguiente manera: los varones mayores de edad se responsabilizan de realizar los actos rituales que corresponden al conocimiento de sus antepasados, instalan el *mast’aku* e inician el acto de rezar y los juegos, o en su caso, participan como “dispensero” (administrador de los insumos).

Este tipo de organización se atribuye a que son usos y costumbres de la comunidad, expresión generalizada en los comunarios.

Yo a los dos he puesto *mast’aku*, yo he ayudado a poner, los dueños me alcanzan nomás pues, tostados, pan *t’antawawas*, todo lo que haya pues no, a mi mano me alcanzan los platos y yo tengo que poner a la mesa, todo tengo que hacer *mast’aku* en el cementerio igual pues, lo mismo es, el dueño (familiar de duelo) no se puede pues, sus familias del alma no tiene derecho a poner el *mast’aku* [Luis E-3].

Los jóvenes y adultos varones son los que cocinan, sirven y distribuyen lo que se cocinó, es una expresión de hacer comer a todos, acto que es percibido como una actividad sobresaliente.

⁴⁹ En la comunidad es llamado al alcohol que es servido en pequeñas cantidades.

La actividad de los varones es protagónica, ya que son ellos quienes en general se muestran en el escenario central entorno al *mast'aku* y la celebración de los difuntos. Así que los hombres se mueven y son partícipes de manera entusiasta.

En cuanto al rol de las mujeres, existe una uniformidad de criterios de hombres y mujeres al respecto. Ellas son un apoyo complementario a las actividades realizadas por los varones. Las mujeres preparan los insumos de la cocina, que son alistados y preparados una semana antes a los días de celebración, así también participan en los rezos junto a los hombres.

Doña Teodosia dice:

Las mujeres siempre preparamos *k'ispiñas* –galleta andina- eso, buñuelos, pito, de todo eso nos preocupamos de preparar. Nosotros partimos para panteón, hay un jefe, que coloque entre dos personas, esos comienzan como comenzar para el alma la acullicada para el alma. A veces las mujeres ayudan cuando los hombres ya están borracho, las mujeres dan pijchu eso [E: 14].

“”

Las mujeres dan todo lo que los hombres necesitan para la preparación de las cosas para Todos Santos [E: 12 Natividad].

Estas actividades y roles tienen su fundamento bajo la concepción de dualidad del mundo andino, que se expresa en la relación hombre – mujer, que son opuestos y se unen en un punto intermedio (*chawpi*), zona de equilibrio. Bajo esta lógica, se puede entender la vida cotidiana de las comunidades campesinas andinas.

a) La autoridad tradicional y su rol en las celebraciones de Todos Santos.

Como se mencionó en el capítulo anterior, las autoridades originarias tenían la función de nombrar y posesionar a los pasantes de las distintas fiestas en el Ayllu. Estas autoridades originarias dejaban la organización y celebración a los pasantes que se hacían cargo en determinadas fiestas. Actualmente estas autoridades en estos días festivos no ejercen el cargo. Una de ellas explica lo siguiente: “.....porque mi cargo estaba suspendido, tampoco no utilizaba ese cintillo amarillo, así nomás con poncho normal que no tenía validez eso, [...]. Es una fiesta de todos santos de las almas, casi no se puede utilizar, entonces otra fiesta tranquilo se puede utilizar eso” [Alejandro E-9].

En caso que la autoridad originaria (alcalde) asista, lo hace por cuenta propia o porque es familiar de los dolientes; no se hace necesario recurrir a todas las mesas -*mast'aku*- de la comunidad como se hacía antaño. “Estamos viendo como es la costumbre que estamos realizando los *mast'akus*

[...] Estamos juntos también rezamos, eso estaba viendo pero mi función no ha participado en esos días” [Alejandro E-9].

Para la autoridad, las personas que asisten a las celebraciones son los católicos, “quienes creen todavía en la vida de las almas que se han muerto”. Este aspecto muestra un elemento de cambio, en el sentido que actualmente son solamente los familiares quienes realizan la celebración de los difuntos. La labor que antaño realizaban los pasantes en la actualidad la asumen los abuelos de la comunidad.

4.2.3.2. Intercambio de visitas: El “at’ama”.

Los familiares en situación de duelo tienen que realizar el *at’amar* que consiste en invitar *mikhuchiku* a las otras familias que celebran a sus difuntos y vecinos de la comunidad la mañana del 1ero de noviembre. El sentido expresado en ello es visitar a “la alma de difunto” vecino, donde se conversa, consuela. Esta es una práctica realizada desde la época de los abuelos de la comunidad.

Entre todos los acompañantes, niños, jóvenes, adultos y algunos abuelos (machos), los familiares en situación de duelo proceden a la distribución del *mikhuchiku*, donde se distribuyen las tareas para servir e invitar a los visitantes. Las familias visitantes llegan en grupos, a los que se recibe ofreciéndoles alcohol y coca.

Siendo que los hombres cocinan, dos jóvenes varones reparten los platos a todos los acompañantes. Esta actividad se sustenta en la afirmación: “el hombre pesadito sabe llevar, por eso los hombres cocinan” [Ángel E-2]. Desde el pensamiento de las mujeres esta actividad se realiza “porque las mujeres cocinando hartas se pueden cansar por eso los hombres cocinan [Florencia. E-2]. Se puede entender que esta actividad se resume en una cuestión práctica de rapidez en que los hombres distribuyen el *mikhuchiku*.

El *mikhuchiku* consiste de las *k’isaras*, los *ch’aqe* (sopa de trigo), *ch’uñu phuti*, *kankitas*, pedazos de carne de cordero con bastante sal y pedazos de pan. La abundancia de alimentos se expresa en estos momentos donde distribuyen varias veces a los visitantes y son recibidos por los acompañantes en bolsas nylon, los que posteriormente serán ingeridos; se debe terminar todo lo que se preparó del *mikhuchiku* para ese momento.



Foto 10. (2003). Momentos de servirse el *mikhuchiku*, realizado por los varones.

El modo particular de las mujeres de ubicarse (agrupadas en un lugar de la casa) en cualquier acontecimiento social en la comunidad como en el *mikhuchiku*, es para los entrevistados una costumbre practicada desde la época de los abuelos, como dicen: “nosotras debemos sentarnos en el suelo donde sea así tranquilito, sin hacer ningún problema esa es nuestra costumbre” [Florencia E-1].

En la *at’ama* la visita a la familia vecina que celebra el Todos Santos debe estar asegurada, “...seguro, para tal hora ya, después cuando no visitan igual protesta pues el dueño, sabe enojarse saben pelearse” [Casiano E-11]. Es un ritual para las almas. Este intercambio de visitas representa mucho en la comunidad por que sería una especie de reciprocidad, “tú me visitas, yo te visito” en un espacio de retribución mutua. En cada familia de las que celebran Todos Santos existe un “macho” (persona mayor de edad) que realiza las oraciones y las inicia.

Ésta es una de las expresiones en la que se muestra la persistencia de la reciprocidad en momentos festivos. En este acontecimiento, suceden intercambios interfamiliares, es un momento de máxima interrelación entre comunarios. Se genera además de movimiento físico (trasladarse de un lugar a otro), un movimiento de conversaciones, lloros, discusiones, rezos.



Foto 11. (2003). Despensero y ayudantes, invitando cada uno alcohol, coca y cigarro.

Por otro lado, para algunos de los informantes, existe la idea de que el *pijchea* (mastigar coca) y el beber alcohol son una práctica negativa, por lo que deben rechazar en todo acontecimiento. El estar lúcido y sano tiende a verse en ellos como algo positivo. Pero los rituales como el *mast'aku* deben seguir y respetarse por medio de oraciones a las almas.

4.2.3.3. Los juegos y rezos en Todos Santos.

Existe uniformidad de criterios en que los juegos y rezos son para “las almas”. Después de haberse servido el *mikhuchiku*, los varones toman la iniciativa de rezar para ganarse *t'anta wawas* y *urpus*. Se rezan tres Padres Nuestros y tres Ave Marías. Estos rezos son realizados en cada acontecimiento relacionado al recuerdo de las almas. Los rezos son centrales para las almas porque en ellos está implícito su recuerdo y de eso “viven las almas”, esta importancia de los rezos se expresa en lo que don Alejandro dice:

.....hay que orar, rezar para todas las almas y los muertos, bueno que descansen en paz, tranquilo que sea perdonado sus pecados talvez en este mundo [...] en esta tierra humanos pecamos, todos los pecadores entonces por las almas rezamos para que Dios le perdone todos sus pecados, para que su espíritu sea libre [E-9].

Desde la visión de doña Florencia:

Rezan los visitantes, rezando para otros familiares fallecidos de cada persona que están jugando o cuando se ganan *t'antawawas*, cada persona también en su nombre de otras y todas las almas son recordadas, después de comer para el alma rezan. Los hombres se organizan para ver cómo van a rezar así se amanece. Los dueños como doliente se encuentran bien aparte, hacen cocinar y demás. Para cocinar, también se organizan los hombres [Florencia. E-1].



Foto 12. (2003). Los Rezos son de vital importancia para el recuerdo de las “almas” antiguas y actuales

En cuanto a los juegos como el “Carne” y el “Palamo”, son realizados solamente cuando el difunto al que se recuerda era varón.

Se indica que estos juegos son practicados únicamente para la fiesta de Todos Santos desde sus antepasados. Las mujeres y los niños son los observadores atentos de los juegos.

a. Descripción del juego del “palamo”

El “palamo” es un juego realizado por adultos y jóvenes, quienes conforman grupos de dos a tres personas. Consiste en diseñar un pequeño hoyuelo en el suelo, en forma de círculo, de unos veinticinco centímetros de diámetro. Al centro clavan un hueso a manera de un clavo grande o estaca, para que sirva de señal. Los jugadores, desde una distancia aproximada de 10 mts deben arrojar ahí las piedras planas que son del tamaño de la palma de la mano.

Las piedras que el jugador logra hacer llegar en el hoyo, se cuentan como puntos a favor. Gana la partida el primero en lograr llegar a los doce puntos. Después de haber terminado cada jugada, el perdedor tiene que rezar entre todos los que jugaron. Además, este juego sólo es realizado durante la tarde.



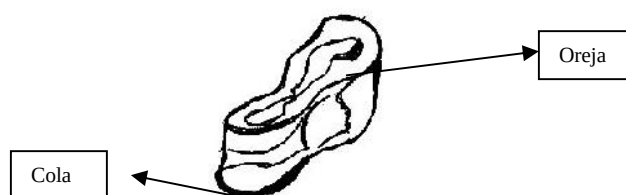
Foto 13 (2003). El Juego del Palamo, realizados en horas del día.

b) Descripción del juego del “carne”.

Para jugar el carne, se instala un pequeño “taburete” (mesa pequeña) para luego cubrirlo con un aguayo (manta). También se tiene que disponer de doce “burritos” (son pequeños huesitos de la rodilla de la oveja). En este juego al igual que en el anterior, participan jóvenes y adultos, entre dos personas.

Las características del “burrito” son las siguientes: el lado (profundo) frontal y principal se llama “oreja”, el lado contrario a este se llama “cola”.

Figura 9. El Burrito.



Elaboración Propia, 2004

El juego consiste en que cada uno de los jugadores debe arrojar sobre el “taburete” por turnos los burritos. Si cae del lado más profundo “oreja” el jugador gana un punto (suman), de lo contrario pierde puntos del lado “cola” (restan). Así van sumando y restando puntos en cada lanzada.

Gana la persona que llega primero a los doce puntos. Además, si un “burrito” cae en forma vertical, el jugador gana automáticamente.

Para comprender mejor, se ejemplifica el juego de la siguiente manera.

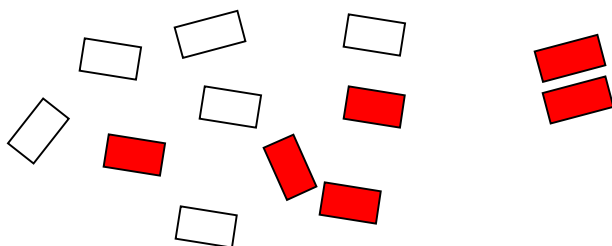
Se reemplazan los símbolos de la siguiente manera:

El lado “oreja” = 

El lado “cola” = 

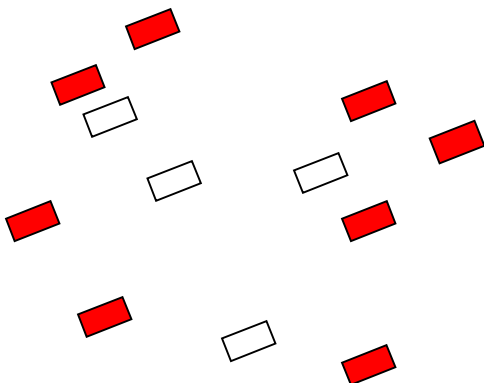
Si es que un burrito cayo en forma vertical = 

Ejemplo 1.



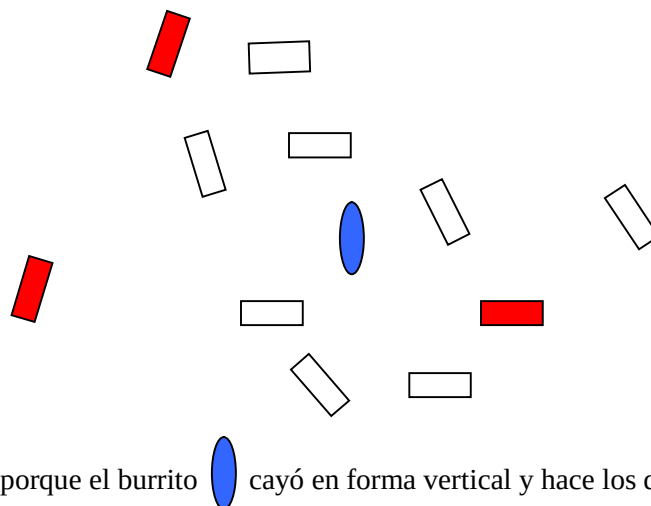
En este caso las  (rojas) anotan un punto, la  van restando a las (rojas). Por lo que en esta lanzada tenemos cero, y no se anota nada para el jugador que lanzo esto.

Ejemplo 2.



En este caso ganan las .y se anota cuatro puntos, porque las  Restaron cuatro.

Ejemplo 3.



Gana automáticamente, porque el burrito  cayó en forma vertical y hace los doce puntos

En este juego, existe una confraternidad entre los participantes ya que están a la expectativa de lo que pasa en el mismo, se expresa uno de los momentos de mayor socialización, se habla y ríe de todo lo que acontece en el juego.

Así también es un juego que establece la relación recíproca espiritual entre las almas y los seres vivos. Ya que en su concepción no es un juego que se lo hace simplemente por jugar, según cuenta don Casiano “las almas necesitan de ese juego para que se alegren y en el juego se lo estamos haciendo su casa para el alma” [E-11]. Por lo que se puede deducir que en la concepción andina se expresa una conexión espiritual en el recuerdo y respeto por sus antepasados muertos y es a través de estos rituales que se expresa aquello⁵⁰.

En estos juegos participan familiares y vecinos. Al concluir cada juego se reza entre todos para las “almas” actuales como aquellas almas de familiares que murieron antiguamente, cada uno de los que juegan nombran para qué alma se rezará, mencionando su nombre por turnos: “Que reciba en su nombre esa comida que ofrece el dueño, teniendo que rezarse para todo, para los angelitos para ellos también se distribuye el rezo, aplicándose en uno la oración, anunciando su nombre, que esté en paz con Dios” [Esteban E-4].

⁵⁰ Van den Berg (1991) identifica a estos juegos desde la antigüedad algunos introducidos desde Europa y otros como el “carne” desde los ancestros andinos. De manera que estos juegos fueron integrados en el culto a los difuntos. La alegría hacia las almas se expresa en este juego.



Foto 14. (2003). El juego del Carne, para hacer alegrar a las almas en las noches del Todos Santos.

Se pide la bendición de Dios para que el alma esté con sus familiares. Después de rezar, el familiar de duelo a través de sus pajes (ayudantes) invita alcohol y coca.

Estos juegos en su significación indican que al jugar se está “haciendo su casa para el alma”, (*wasichapusunchej almapaj*), espiritualmente para la otra vida para el muerto y la “alma” se construye su derecho, en el sentido de que los vivos estarían cumpliendo con las almas al realizar el juego. Se debe jugar con devoción al “alma” y para que se sienta contenta. Al respecto don José dice:

El carniño⁵¹ dicen ellos por costumbre en aymará *almataki tapachaña* (formar imaginariamente para el difunto una casa) haremos una vivienda o una casa para el alma entonces con eso están divirtiéndose a una alma, eso es por costumbre no es por pasar el tiempo [...] estamos ayudando al alma dicen [E-10].

Se cree que las almas también necesitan de ese juego porque “se alegran también las almas cuando juegan”, con las piedras (Palamo) y Burritos (carne) Todos estos juegos son atribuibles a las costumbres antiguas de los abuelos, “Es como en nuestra vida que bebemos, que hacemos, que comemos que podemos hacerlo entonces es una costumbre que se hace rezar cuando juegan” [Esteban E-4].

⁵¹

Hace referencia al acto de lanzar los “burritos” en el momento del juego, es así que se entiende que en cada momento de lanzar, se estaría construyendo la casa para el alma del difunto.

Otro indica:

Se decía que la alma eso se lo lleva. Cuando se lo rezan cuando juegan, con chuncos⁵² con dados, eso dice que la “alma”- del difunto- se lo lleva y aprovecha [...] De los juegos, -el Carne y el Palamo- de los rezos, todo dice que se aprovecha se lo lleva así dice que es la costumbre” [Casiano. E-11].

“ ”

Otro comunario dice: “que cuando sale rápido significa que –la alma- estaba de hambre y necesidad y cuando no, significa que no quería” [E-16].

Los horarios de los juegos como el “carne” son por la noche. El “palamo” se juega por la mañana y/o en la tarde, no pudiendo jugar cualquier momento. En cuanto a la participación de los niños, sólo acompañan con el objeto de recibir las ofrendas del *mast’aku*.

4.2.3.4 Conversaciones: La oralidad en los días festivos de Todos Santos.

Para la totalidad de los entrevistados las conversaciones que se hacen en Todos Santos son principalmente sobre las “almas”, “se habla de la vida del alma nomás”. Todo lo que se realiza en estos días festivos como el *pijchea* (masticar coca), tomar alcohol, *ch’allar*, el *mikhuchiku*, los juegos, giran en torno a las “almas” y son para ellos.

Don Rufino dice:

.....al tomar una copa, de eso analizan ella tomaba, dicen algunos ella pijcheaba, así con toda fe ellos tomaban ellos dicen no ella tomaba la alma comía, tomaba bebida, o tomaba alcohol o pijcheaba coca. Así ellos comentan ese rato ese momento, según a eso también nosotros que es lo que hacia la alma más antes que es lo que quería, quería mucho pijchu o tomaba mucho alcohol, nosotros también según a eso servimos le atendemos[...] De otra cosa no se puede hablar esos días [E-7]

Otro de los entrevistados afirma que en los momentos de encuentro en estos días de Todos Santos:

Es cuando se cuentan de las almas recordarse como era su vida, si era trabajador, estudiante, agricultor o era un comerciante, era bueno o era malo esa alma, así dicen, o sino bailaba bien, compartía bien ahora donde estará, que será. Hay que pijcheárselo coquita, siempre cigarrito también le gustaba. De su vida anterior, cuantos hijos tenía, como hacia estudiaba no estudiaba,

⁵²

Los *Chuncos* son los instrumentos de juego que engloba a todos, los cuales serían: los “burritos” (juego del carne), las piedras planas (juego del palamo) y la piedra sagrada de juego de los mayores, en las celebraciones del Todos Santos de antaño.

era flojo, o era bien trabajador, todo eso se recuerda, ha dejado buena casa, sus hijos quieren que sea más trabajador así dicen; otros dicen flojo era, ahora sus hijos bien trabajan dice otros dicen su papá bien trabajaba ahora sus hijos bien flojos se han quedado todas esas cosas hablan, entonces la alma que se recuerde de sus hijos, de nosotros también que se recuerde que haya buena producción así esas cosas mayormente hablan. De todas esas cosas se habla, hablan de otras cosas pero poco [José E-10].

Es importante mencionar que las mujeres manifestaron las mismas concepciones a la afirmada por los hombres, como se muestra en la siguiente afirmación:

Así nomás se hace pues, otra cosa más no se habla, para la alma diciendo se come almuerzo [...] más no se habla, se llora en ahí. Encomendándonos –al alma- y se va después el –runa- hombre. Esta oración que se agarren las almas que Dios se lo pague (dios pagarasun) diciendo se van, no cualquier cosa hablan mucho [...] mujeres y hombres igual hablan [Carmen E-12].

También afirman que las conversaciones se complementan en medio de algunas actividades distractivas:

Hablan por el alma, conversaciones internas, las mujeres no participamos mucho, en la cocina preparamos [...] Cuando estamos ahí hablamos algunos cuentitos se cuentan para reírse, así en esos chistes siempre conversamos, marido y mujer, adivinanzas para reír alegrarse un rato la noche del panteón [...] para no llorar y lloran nomás pues [...] las mujeres sigue trabajamos, conversando, pijcheando para el alma, tomando [Teodosia E-14.].

Otro informante acota que también hablan de cuentos del alma, leyendas y tradiciones, como era el difunto en vida, se ríen, hacen chistes, todo referente a las “almas”. Por ejemplo, se cuenta que “las almas enamoran” o “las almas saben robarse”. Esto muestra que en el mundo andino existe una complementariedad entre la tristeza y la alegría, donde a “ratos se llora y a ratos se alegran y ríen” por eso, toda su historia oral y narrativa se rige por los cuentos, mitos y leyendas en torno a las “almas” de los difuntos.

Durante estos días, se habla de las almas que se celebran actualmente, pero también están las almas antiguas, como los abuelos, abuelas, los padres, los padrinos. Estos también son tomados en cuenta en las conversaciones, por lo que la celebración de los difuntos y el recuerdo se amplifica a todas las “almas”.



Foto 15. (2003) Momentos de conversaciones en torno a las “almas” difuntas

Como se puede advertir, en las conversaciones en Todos Santos, el eje central son las almas. Y es que en los comunarios persiste en su memoria oral, toda una estructura de conocimientos y acontecimientos que han sido transmitidos de generación en generación por los abuelos. En este ámbito de acontecimientos orales que se dan en Todos Santos en torno al difunto y por ende a las almas, es donde se van generando de manera cíclica y a través del tiempo cuentos y mitos respecto a las “almas”. Por lo tanto en Japo K’asa y en el mundo andino, se considera a la muerte como un “momento constitutivo” generador de mitos.

Cuando dicen “de otra cosa no se puede hablar en estos días” [Alejandro E-9:], se sustenta lo antes mencionado, de que son estos únicos momentos donde se generan estos mitos de la muerte.

4.2.4. El día de los difuntos: 2 de noviembre

El 2 de noviembre por la mañana, las almas nuevas ofrecen el *mikhuchiku*. Las mesas - *mast’aku*- de las almas nuevas son visitadas en los patios de las casas. Los familiares dolientes (sobrino/as, compadres, cuñado/as, hijos, etc.) se movilizan en las preparaciones del *mikhuchiku* de la mañana. Su realización, organización y características son los mismos descritos antes. Las familias que celebran un alma antigua continúan compartiendo, bebiendo y jugando, las mujeres y los pajes alistan los implementos del *mast’aku* para concurrir hacia el cementerio al medio día

El cementerio se encuentra sobre una pequeña colina, a unos dos kilómetros del centro poblado de Japo K’asa. Hasta hace unos 40 años atrás aproximadamente los japeños enterraban a sus

mueritos en el cementerio de Mujlli. Se cree que la aparición del cementerio se debió a que un día, un arriero con mulas que comerciaba productos entre las ciudades, caminaba por ese sector, el señor se encontraba enfermo con dolor de barriga y murió. Los comunarios que lo encontraron decidieron enterrarlo en el lugar donde el arriero estaba enfermo. Desde aquel acontecimiento todos los comunarios de Japo empezaron a enterrar a sus difuntos en aquel lugar que llegó a convertirse en el cementerio actual.

4.2.4.1. La visita al cementerio.

Las familias en duelo paulatinamente llegan al cementerio de Japo, en el cual realizan una limpieza de las malezas alrededor del sepulcro, para luego armar el *mast'aku* encima de la *kuwacha* y pedir las oraciones de todos los visitantes.



Foto 16. (2003). Las familias dolientes asisten al cementerio con todos los implementos necesarios del *mast'aku*

Las mujeres se ubican a un lado de la *kuwacha* en forma de círculo, los varones en este escenario son los que se ocupan del tendido del *mast'aku* (mesa), el “mortajero” del difunto instala los implementos y otro ayudante le pasa en platitos los alimentos, que las mujeres van alcanzando de sus aguayos y bolsas. Terminado el tendido se empieza a rezar. Se tiene la presencia de varones que se disponen a rezar para obtener panes y *t'anta wawas*, las mujeres sentadas se encuentran observando, rezando y conversando entre ellas. A través de estos rezos, se alimenta a las almas para que ellas estén contentas y conformes.

Se indica que el familiar en situación de duelo debe dejar todos los implementos para instalar el *mast'aku* (mesa) a sus ayudantes acompañantes para luego hacer rezar a los visitantes: “que hay que invitar a la gente los dueños, hay que hacer rezar con la gente, también vienen por grupos a rezar o solos eso depende de cada uno [Esteban E-4].

Uno de los informantes cuenta la importancia de encender las dos velas en el cementerio, ya que son: “los derechos del alma, porque dicen que las almas en esas velas descansan” [Luis E-3].

La visita al cementerio es considerada por el Alcalde Originario de Japo como una convivencia con los difuntos; para él “en Todos Santos, estamos en una sola familia, esa es una convivencia con los difuntos de la comunidad y junto con el Señor en esos días”. [E-9]

Los niños son los más activos en el cementerio porque asisten a cada mesa donde están repartiendo los *mast'akus*, quienes reciben mediante bolsitas, chulos y sombreros que se llenan de alimentos, van caminando de un lado para otro. En este contexto, se expresa el sentido de abundancia de alimentos donde niños y adultos, visitantes y familias de duelo muestran su satisfacción al recibir los alimentos.

Los niños y niñas son los que observan todos los acontecimientos en el cementerio. Entre los jóvenes se observa mayor compañerismo, porque conversan y observan todo lo que acontece; son los hijos de distintas familias presentes en el cementerio. En este aspecto, los jóvenes y los niños van adquiriendo este conocimiento tradicional para reproducirlo en los siguientes años.



Foto 17. (2003) La distribución del *mast'aku* muestra el sentido de abundancia de alimentos donde niños y adultos reciben con alegría en las distintas mesas

a) Distribución de mesas y el cambio de mesas o *at'amar*.

Las familias en el cementerio instalan desde tres hasta cuatro *mast'aku*. Se indica que sus familiares que viven en lugares distantes y no pueden estar presentes en este día envían alimentos o dinero para que sus familiares representantes *mast'en* en nombre de este familiar lejano. Para otros familiares de duelo, las cuatro mesas que se pusieron son porque se celebraba el tercer y último año del difunto; hecho que motiva para que se distribuya gran cantidad de alimentos.

La distribución de los *mast'aku* – *mesas*- tiene distintas características en cada una de las mesas que se instalan. La primera mesa es instalada como un intercambio que es llamado “cambio de mesa;” en aymará se llama *at'amar*, consistente en que uno de los “dueños” de un *mast'aku* recurre a solicitar a la otra familia vecina que expone su *mast'aku* a que se lo rece y distribuya su *mast'aku*, después de haberse realizado ello, en reciprocidad estos se realizan lo mismo con la otra mesa, los pajes (ayudantes) del dueño (a) no tienen que realizar ningún acto en esta mesa, ya que el grupo que levanta el *mast'aku* tiene que rezar y distribuir a todos los presentes, esto era una costumbre de los abuelos. En este caso, el “*at'amar*” reemplaza la actividad ritual que realizaban los pasantes “mayoras” de ir a rezar para las “almas” a las casas y al cementerio. De esta manera se reproduce el papel que realizaban los “mayoras” en la celebración de los difuntos.



Foto 18. (2003). Vista General del cementerio en Japo K'asa.

Después de rezar, las personas “mayores de edad” que hicieron la mortaja y acompañaron al difunto en su entierro, distribuyen el segundo *mast'aku* –*mesa*-. La tercera mesa instalada es

distribuida por un “macho”-mayor de edad- para los peones⁵³ de la mesa del familiar de duelo. Finalmente, la cuarta es distribuida entre los invitados del dueño -familiar de duelo-. Para distribuir cada mesa, se ponen de pie los varones y rezan -tres Padres Nuestros y tres Ave Marías-.

Después de haber distribuido y rezado en cada una de las mesas *-mast'aku-*, se sientan alrededor del sepulcro. Son momentos de descanso en que se sirve una copa de alcohol y coca a todos los presentes en nombre del “alma”. También en estos momentos, se rememora al difunto y se hacen libaciones en su honor.



Foto 19. (2003). Momentos de descanso luego de haber distribuido y recibido una de las mesas

Por otro lado, la intermediación del alcohol esta presente en cada momento de las celebraciones del día de los difuntos. Esto permite conectarse espiritualmente con las almas, además de servir como un medio para interrelacionarse entre familias. Las mujeres sentadas esperan la distribución de la mesa por parte de los varones, algunas van expresando sus emociones espirituales, llorando y rezando.

b) Momento de retorno a las casas.

Para retirarse del cementerio, los comunarios realizan la última oración agradeciendo al “alma” del difunto. Quienes celebran a un “alma nueva” mencionan que retornarán el próximo año. Los que tienen un “alma” de tercer año (último) se despedirán de la “alma” a quien se celebró. Posteriormente cada familia retorna a sus casas paulatinamente.

⁵³ Son los ayudantes del familiar en situación de duelo.

Otras personas van a la tumba de otro familiar fallecido muchos años atrás para recordarlos mediante una oración y un trago de alcohol mencionando su memoria. En este momento, todas las personas adultas se encuentran embriagadas.

Un acontecimiento importante que sucede al retornar hacia sus casas, cuando se alejan del cementerio, es que cada familia realiza un “descanso” a medio camino, donde se distribuyen todos los alimentos que sobraron del cementerio. Mujeres y hombres descansan en una ronda en la que se conversa del alma y lo que aconteció en el cementerio; los jóvenes van cortejando a algunas muchachas jóvenes. Esto es como una forma de despedida a las “almas”, un varón sirve copas de alcohol e invita *pijchu* (coca).

Para explicar esto don Esteban dice:

después bajando del cementerio a unos quinientos metros todo lo que sobra en el cementerio ahí tiene que acabarse todo, toda la pena que ha sido durante esos días tiene que descargar y como dice la creencia no hay que volver a llevar las t'antawawas todo lo que se ha dispuesto para el alma para el cementerio, entonces eso todo tiene que distribuirse ahí, así decían nuestros tatarabuelos, nuestros papás [...] y así dando oraciones así se reparten tomando alcohol, y así medio alegres ya se vienen del cementerio [E-4].

No se debe retornar a la casa con alimentos porque se estaría reteniendo al “alma” con ellos en esta vida, esto no permitiría el retorno al cielo. Es el momento en que se cree que las almas están de retorno al cielo. Luego, siguen el recorrido hacia la casa del familiar en duelo; ésta es una de las prácticas rituales ancestrales de la comunidad.

4.3. Después del Todos Santos: La *Kacharpaya*.

Llegando a casa del familiar doliente, rápidamente se distribuye el *mast'aku* que se encuentra en la habitación del difunto; en ámbitos urbanos como en la ciudad el *masthaku* se debe levantar y no dejar nada al medio día en la habitación, esta diferencia muestra que cada grupo social en determinada zona agroecológica realiza sus rituales de acuerdo al consenso social y a como fueron percibidos y consensuados; en este sentido, cada región tiene sus particularidades festivas. Retomando lo que acontece con el *mast'aku* en Japo K'asa, éste es trasladado a la parte central de la habitación donde se encuentran los acompañantes. Todos recibirán los alimentos del *mast'aku* de la casa; deben constatar que todos hayan recibido su parte de la distribución. Es un momento donde todos los presentes reciben los alimentos con afanosidad y emoción. Posteriormente, se invita a los presentes el *mikhuchiku*.



Foto 20. (2003). Distribución del *Mast'aku* después de retornar del cementerio, en las casas.

Luego comienza la fiesta. Todos se reúnen en grupos. Por un lado, están las personas adultas bebiendo alcohol, mientras los jóvenes se reúnen en un sector comentando sus experiencias cotidianas y por otro lado, los niños están en otro sector de la habitación jugando. Cada persona (jóvenes, niños y adultos) conversa con sus semejantes de su edad.

Las mujeres jóvenes se encuentran observando lo que acontece en la habitación donde se celebra la fiesta. En este contexto, la actitud de los presentes cambia porque todos muestran su alegría y regocijo. La *kacharpaya* expresa en los comunarios la alegría festiva con la que se debe despedir a las almas, para que a su retorno se vayan pensando que los suyos se encuentran bien.

4.3.1. El ritual de lavarse la cara y botar el luto.

Teniendo encima el luto, los familiares más allegados al difunto del primer, segundo y tercer año de celebración, realizan un ritual para dejar toda aquella pena y luto que se tenía días antes en el cementerio. “Que se vaya esa pena”, por eso, salen al patio y se lavan la cara con agua de flores benditas, luego se cambian la ropa de luto por otras de color y blancas. Esto es explicado por un comunario de la siguiente manera: “...después de eso ya el alma se fue, que se vaya contento feliz y que también nos deje suerte y que pida bendición para nosotros para los que vivimos, él también que se vaya bien a vivir feliz, así toman alcohol y *pijchean*”. [Esteban E-4]

El familiar de duelo debe estar orgulloso, alegre y divertirse como los jóvenes, además de despedir al “alma” hasta el siguiente año, y ya no pensar en los difuntos hasta por lo menos un mes antes del próximo Todos Santos.

4.3.2. El ritual de los “vasos cruzados”.

En agradecimiento a los ayudantes y a todos los que acompañaron, el “dueño” (familia de duelo) realiza otro ritual, son los “vasos cruzados” o “respetos” que consiste en invitar 4 vasos pequeños de alcohol a los deudos, como a los ayudantes (peones) o despensero, con la expresión de “Dios va a darle bendición”. Se sirven todos los presentes y se continúa bailando. Para el familiar de duelo es un momento importante que conlleva esa relación de reciprocidad comunitaria.

4.3.3 El baile comunitario: Complementariedad de la tristeza – alegría.

El aspecto culminante de la fiesta son los bailes comunitarios en las casas de celebración, mediante grabadoras, o con instrumentos de música autóctonos como la *tarqa*, *zampoña*, *moseñada*. Con alegría, se va olvidando las penas y se va bebiendo copas de alcohol, pues en la fiesta ya no se recuerda que se ha llorado y estado triste hasta hace unas horas atrás.



Foto 21. (2003). Baile comunitario, expresión de la alegría y el regocijo con la que se debe despedir a las “almas” en Todos Santos.

En los bailes comunitarios en las casas, la participación de los jóvenes es mayoritaria y es aprovechada para cortejar a las mujeres jóvenes de la comunidad. La expresión musical de la fiesta se da en el hecho que, a partir de ese momento, empieza otro tipo de música más alegre, como son la *Tarqa* y la *qonqota*, que van desde esta fecha hasta tentación. Los que celebran el último año la realizan con mayor fervor.

Como se ve, estos rituales mortuorios contienen simbolismo que generan expresiones en distintos momentos como es el de despedir a las almas. Como afirma Aláez (1999) al estar

ritualizados estos momentos de duelo permite tener seguridad y canalizar esa pena a un modo personal, dentro un marco facilitador y de esa manera tener la satisfacción y tranquilidad de haber cumplido con las almas.

4.4. Connotaciones espirituales del recuerdo a las “almas” y los difuntos

4.4. 1. “ La muerte como continuación de la vida”: Percepciones acerca de la muerte en los Japeños.

Para los Japeños la muerte es considerada como el “destino” de los que viven, el final de la vida en cuerpo, carne, hueso y en esta tierra, pero el espíritu “alma” persiste, sigue vivo a lado del Señor y “está junto con nosotros, los vivos”. La muerte siempre llega, ya sea de joven o de viejo, es el “destino” que siempre se debe morir. Una de las características principales en sus afirmaciones es que se permanece en esta vida a expensas de lo que suceda con el destino, destino al que Dios tiene la voluntad y predisposición de la vida en cada uno de los comunarios. Esto es explicado por don Casiano de la siguiente manera:

.....porque Dios ha dado vida hasta ahí nomás pues, porque cada cual no sabemos nuestro destino cuando vamos a morir o hasta cuando vamos a vivir pero depende de Dios[...] hay veces la muerte no sabe vernos cuando somos, prestados en la vida no podemos asegurarnos en la vida que vamos a vivir cada año sino depende de Dios pues, hay que tener mucha fe en Dios hay que trabajar estando aquí hay que convivir hay que dar consejos, con eso nomás pues tranquilo también la muerte nos puede llegar [E-11].

La muerte para un entrevistado puede estar sujeta a la posibilidad de sufrir algún accidente “vuelque de camión en algún viaje” –es el destino- y si es que por alguna razón se salva, no era su destino morir en tal momento. La muerte, según indican, trae consigo preocupación, pena, tristeza, por causas de enfermedad, son días en que hay que estar de “guarda”, debe ser asumido como una resignación “ni vuelta que dar tiene que morirse nomás, todos vamos a morir ese es el camino al que todos llegan” [Ángel: E-2]

La familia doliente piensa por el bienestar de la “alma” en la otra vida: “que se vaya bien, porque ya no existe con nosotros, persona muerta que le perdone Dios su espíritu, su cuerpo está en el cementerio es la despedida de esta vida y la partida hacia otro mundo”. [Flores E-1.]

Otro de nuestros entrevistados indica que la “muerte es natural” porque “a cualquiera le llega el destino, nadie se salva de eso”. Para otros se resume en una cuestión práctica de decir que “ya no habla, no se mueve y que es así siempre, que se va ha hacer lo que queda es enterrar nomás pues” [E-2. Ángel], en algunos entrevistados se percibe algo de duda respecto a que es la muerte.

Una de las afirmaciones que expresa simbólicamente la dualidad del mundo andino es explicada por don Inocencio:

Como somos como nacemos de la tierra (pachamama) y también tenemos que morir en la tierra (pachamama) pero eso depende del Dios, somos su cordero del Dios. Yo creo pienso que el Dios también como nosotros a los corderos no ves que carneamos yo creo el Dios también creo así debe ser no, eso pienso [E-5].

Esta afirmación da a entender ese proceso de ida y vuelta entre la vida y la muerte en el sentido de que se viene de la tierra y se retorna a ella como un proceso cíclico ya, que se necesita morir para poder retornar a la vida.

En las mujeres, se da el caso de que no pueden responder a la pregunta, no obstante, algunas indican que es “pena por el hecho de que ya no está con ellas”.

Doña Teodosia dice que la muerte es: “Desgracia, duelo es doloroso, pensar eso, nos sentimos como una guerra un juicio. Todo tiene que moverse, lo que sea, si ha hecho un kayto -tejido de lana- hay que deshacerlo, todo lo hemos destrozado lo que tenía, su ropa se lo han repartido” [E-14].

El hecho de deshacer todo lo que hizo el difunto sirve para que la “alma” no quede en pena, el alma está en pena para que no vuelva su ánimo. Porque se es susceptible a que vuelva a sus cosas. Se indica que los vivos tienen siete ánimos, algunos de los ánimos salen y caminan por lugares extraños nunca antes conocidos por la persona mientras se duerme. Otro de los ánimos sale cuando las personas se asustan en algún momento dado de la vida, y finalmente existe otra categoría de ánimos de otra dimensión, que serían de las “almas” de difuntos.

De esta manera, en la comunidad, la muerte no es considerada como el fin, sino la continuación de la vida. En este contexto para los comunarios en Japo Ka’sa, el muerto se convierte en alma. Siendo un paso de esta vida a la otra (Cáceres, 1999). Concebir de esa manera a la muerte, se entiende que lejos de ser un dramatismo y tragedia en los comunarios, la resignación hace que sea llevadera.

4.4.2. Percepciones en torno a las “almas”.

Para los japeños, la visión que se tiene de las “almas” va relacionada con el respeto y recuerdo que debe tener hacia ellas, principalmente mediante la misa que se debe poner en su nombre

y celebrar Todos Santos porque las almas permanecen en la comunidad como vigilantes y protectores de la misma y por ello hay que agradecerles y dar todo lo que se puede.

4.4.2.1. El recuerdo a las “almas” entre los Japeños

Se tiene la creencia de que las “almas” deben ser recordadas mediante rezos y oraciones, elemento central para las “almas”. Para muchos japeños, la creencia en las “almas” ha sido transmitida por los abuelos, que les decían que “para Todos Santos llegan las almas,” para ello preparan la ofrenda y lo que más deseaba a través del *mast’aku*, en la creencia de que dicha ofrenda es llevada por las “almas”, porque “se dice que todo su jugo de los alimentos el alma se lo saca” [Florencia. E-1]. En la percepción de los comunarios es que: “su cuerpo su carne, sus huesos está en la tierra y se hace tierra, pero su espíritu está sano y está vivo” [Teodosia E-14]. Es por ello que a las “almas” de los abuelos/as achachilas y angelitos, hay que recordarlos *pijcheándoselo* (masticar coca) y libando con alcohol.

Según las mujeres, no importa cuantos años haya fallecido siempre hay que recordar a las “almas”. Generalmente se expresan emociones afectivas hacia el recién finado, donde se llora por la pérdida y su recuerdo cuando estaba en vida. Así, la muerte de un ser querido siempre expresa emociones y sentimientos de dolor y pena por un lado, pero también hay momentos donde se ríe con alegría y se muestra el lado festivo, para que el alma esté contenta en el otro mundo. Esto es explicado por una comunaria: “Siempre hay que recordar a las almas en Todos Santos. Ese día yo estaba llorando como desesperada, no sé que me pasaba. Estábamos tres hermanas una era de Cañahua palca y su marido no vino porque también tenía finado su papá [...] de mi mamá estaba llorando, por lo que era primer año” [Teodosia. E-13].

El recuerdo es un elemento de mutua reciprocidad entre los vivos y las “almas”. Por un lado, las almas necesitan de los rezos mediante libaciones con alcohol y el *pijcheo* y por otro lado, las almas deben de retribuir a los vivos mediante bondades y prosperidad a familiares y comunidad, especialmente para que las cosechas sean buenas y les vaya bien libre de problemas en la vida cotidiana de los comunarios.

La creencia fundamental es que las “almas” siempre deben ser recordadas porque si no se lo hiciera vendrían los “castigos del alma”, como son la pérdida de animales (ganado), enfermedades u otros. Si sucede ello, debe haber el arrepentimiento y debe ser contrarrestado por rituales de un “yatiri⁵⁴”. También se cree que, si el “alma” no es recordada, su espíritu puede encontrarse sufriendo en el otro mundo, por eso debe recordarse siempre a las “almas”.

⁵⁴ Curandero.

El “pedido a las almas,⁵⁵” en muchas de las afirmaciones de los entrevistado/as, esta relacionado con el respeto que se tiene a las “almas” y a “Dios”; para que las “almas” intercedan ante Dios, en el sentido de que al finalizar la fiesta de Todos Santos las “almas” retornen contentas al cielo y pidan por sus hijos y la familia. Las almas son consideradas en la comunidad como un “segundo Dios”. Al respecto don Esteban dice: “Donde está el “alma,” ¿no? está en el reino de Dios dicen, después que perdona el Dios también todos sus pecados rezamos, rezamos igualmente al “alma” pedimos que nos de bendición, que nos de todo lo que necesitamos en esta tierra así pedimos” [E-4].

La percepción de las mujeres se manifiesta de la siguiente manera: “Para que nos vaya bien, que no falte nada, que haya bendiciones, ganados ovejas, para que vele que todos vivan bien y no falte nada. Siempre hay que pedirle a la “almita” de cómo van a estar ese año qué será, qué preocupación habrá. Eso se pide al “alma”, vivir tranquila” [Natividad E-12]

Otra de nuestras informantes afirma que: “a la almita igual que a “tata dios se le pide.”Siempre se pide del alma, para que nos lo pida de Dios” [Felipa. E-13].

En este aspecto, se muestra una relación intersubjetiva de reciprocidad entre vivos y muertos, y que precisamente es en esta época, donde se necesita de las lluvias, y así obtener beneficios, prosperidad y el buen vivir en la comunidad. Por eso, se espera la generosidad de las “almas” para obtener buena producción; es decir que se cree que las “almas” poseen ciertos poderes benéficos para los familiares en la comunidad, a las cuales se les debe atender de la mejor manera posible en estos días.

En la afirmación que nos dice: “Todos Santos, de todos es Santo, primero de Dios se pide, que las almas bien estén junto con Dios, para, que los que han muerto junto con Dios vivan; donde Dios está viviendo ahí, y su cuerpo está en el cementerio *mast’aku* como una costumbre en el cuerpo se debe hacer” [Esteban E-4].

Muestra que las “almas” y Dios son catalogados en el nivel sobrenatural y poseen poderes para beneficiar o castigar. Primero está Dios y las “almas” son las que interceden ante Dios para ello. Por otro lado, en la expresión “Todos Santos de todos es santo” muestra esa relación con la

⁵⁵ Forma de solicitar por los familiares y la comunidad prosperidad, bondades, suerte y tranquilidad a las almas difuntas.

En sus afirmaciones (Van den Verg, 1991) dice que la vida está en constante amenaza por situaciones de necesidad como la escasez de alimentos, consecuencia de malas cosechas; y es que en los ritos de siembra el comunario apela a la *pachamama* y a todos sus dioses. En este caso, también se recurre a las almas ya que son ellas quienes conocen las necesidades de los vivos

cristiandad, ya que tanto para católicos como evangélicos tienen clara esta idea, por lo que se debe estar santo y no realizar otra actividad que no sea relacionada al Todos Santos.

4.4.2.2. *Recuerdo a las “almas del mundo”*

En la comunidad no se deja de lado a ningún familiar fallecido fuera de su recuerdo, aunque este haya fallecido en un lugar alejado, haya quedado vagabundo y borracho, o haya muerto violentamente en un accidente, y aunque no se sepa dónde se encuentra enterrado su cuerpo. Siempre algún familiar cercano en su recuerdo arma en su nombre un *mast'aku* para Todos Santos.

Este *mast'aku* es instalado en la tumba de otro familiar que tiene presente su cuerpo en el cementerio de Japo, entonces el pensamiento y recuerdo también está en esa otra “alma” que falleció en otro lugar lejano, “mundo alma,” porque se cree que las almas de la comunidad siempre vuelven a la misma, para lo cual es necesario recordarlas a todas mediante los rezos y libaciones con alcohol, y de esta manera, traigan cosas benéficas a toda la comunidad.

4.4.2.3. *La llegada de las “almas”.*

La llegada del alma no es percibida de manera clara, pero se indica que faltando un mes llegan las almas antiguas, los *achachilas* (abuelos). Las almas nuevas llegan el día de Todos Santos. Su presencia se anuncia por medio de ruidos “siempre la alma algo hace caer, eso quiere decir que ha llegado” [Casiano E-11]

Según indican en Todos Santos, “como llegado alguna persona así hablan que hay que recibir al alma” por lo que todo se prepara -sacrifican cordero- para “el alma diciendo” después de cumplido los tres años ya no se piensa en preparar a esas almas, sino que se asista a otra alma nueva. Se dice que cuando llega el alma hay que hacer comer, beber chicha e ingestar alcohol, “se debe *ch'allar* siempre para todas las almas”.

Después de cada acontecimiento ritual de la celebración se debe mencionar la frase “para las almas vamos a rezar”, “que se agarre la almita ese sabor que se lo lleven” [Flores E-1].

En la creencia de que las “almas” también comen y viven de los rezos un comunario dice: “a la alma confiamos al Señor, para que, perdone sus pecados que se vaya al lado del Señor, siendo la oración suficiente, no se puede pedir más de las “almas” la oración es todo lo que se lo puede dar, por eso le rezamos a las almas” [Ángel E-2].

Otra informante nos dice que: “Cuando llega el “alma” en Todos Santos, la comida *k’ayma* es -sin dulce- las masitas *k’ayma* también es que no se puede comer. Cuando se acaba el Todos Santos me siento tranquila por haber cumplido con la “almita”. [Florencia E-1]

Estas serían creencias formadas en experiencias cotidianas desde la época de los abuelos como expresan los comunarios de que las almas tienen esa condición de extraer la esencia de aquellos alimentos, y a través de ello satisfacerlas, para que se encuentren contentas y piense que todo está bien entre los suyos.

4.4. El “Todos Santos” en el calendario ritual y productivo.

La relación del ciclo productivo agrícola con las celebraciones del día de los difuntos “Todos Santos” se enmarca a la época de los abuelos. Actualmente, para los japeños existe una coincidencia en sus afirmaciones de que para sembrar en esta época del año se tiene que mirar el tiempo. Para algunos sus siembras pueden estar basadas en cuestiones prácticas como si la tierra está seca o húmeda o si empezó a llover más tempranamente, se sembrará para antes o después de Todos Santos. Don Rufino dice al respecto:

.....hay que ver, hay que adelantar también [...] pero sembramos en tres etapas, tampoco no se puede sembrar cabalito, a veces nos sobran hay que ver el tiempo también no, como va el tiempo si ha llovido más antes, si la tierra está más húmeda hay que sembrar más antes hasta Rosario [...] Pero si no hay lluvia antes entonces hay que estar esperando hasta después de Todos Santos hay que sembrar los últimos que sería la tercera etapa eso [E-7]

Por esto, los comunarios en Japo, mediante su relación continua con la naturaleza a través de los años, formaron sus estrategias de cultivo en estas tres etapas, de manera que si en una de ellas tiene una mala producción, la otra compensa.

Para otro de los informantes su siembra también está relacionada con el tiempo pero con los indicadores del calendario, como son el año corto y el año largo. Dependiendo del año en el calendario es que se basa su siembra. Esto es explicado de la siguiente manera:

.....cuando es año corto necesita pues siembra adelante siempre -antes a Todos Santos-, que haya lluvia o no, pero necesita siempre sembrar adelante el año corto, entonces año largo un poco tardío se puede sembrar, después de Todos Santos, pero la papa siempre hay que terminar de sembrar para Todos Santos. Pero algunas familias siembran también después [Casiano E-11].

Para determinar esto, el comunario se fija el calendario, dependiendo en que fechas cae el carnaval y tentación. Año corto se refiere a una semana después de carnaval, por lo que es bueno sembrar en octubre. Para el año largo es preferible sembrar después de Todos Santos. Factores climatológicos que se relacionan con la naturaleza de acuerdo al calendario. Esto es una estrategia para predisponer en que fecha se va a sembrar.

Para don Casiano, los abuelos en su época fallaban en sus siembras, porque ellos –los abuelos- basaban y relacionaban sus siembras con la celebración a los difuntos. Esto es explicado de la siguiente manera: “...porque se decía en esa época que para Todos Santos todos tenían que terminar de sembrar siendo obligado, con motivo de la “alma” tenían que terminar de sembrar, para celebrar el Todos Santos” [E-11]. Para este informante, los antiguos abuelos no se daban cuenta del año corto y largo, porque cuando tenían que sembrar tardío lo hacían justo antes de Todos Santos. Entonces don Casiano dice: “....Ahora cuando ya un poco nos hemos dado cuenta todos según los indicadores del clima, el clima no hace pasar después de Todos Santos podemos hacer sembrar. No importa que pasado Todos Santos podemos terminar de sembrar, depende del año es” [E-11].

Se puede entender que los cambios climatológicos en los últimos treinta años pudieron tener sus efectos en las prácticas productivas del ciclo agrícola. Por eso, la generación actual ha ido cambiando a nuevas formas de concebir su relación a las siembras generando nuevas estrategias de ver hasta cuando sembrar. Pero esto da a entender también la importancia que antes tenía su ciclo festivo en relación a sus siembras, porque todos tenían que terminar de sembrar hasta Todos Santos, y dedicarse de lleno a celebración de la fiesta. Actualmente queda esa relación profunda espiritual con las almas, a las que se les pide su bondad para que la producción sea buena.

La compatibilidad entre la sociedad comunal entorno al Todos Santos no se ha perdido, ya que persiste por ejemplo los “Guarda días” que son los días de Todos Santos, en donde no se puede trabajar como se lo hace en un día normal, sino que se debe estar Santo. Al respecto don Alejandro dice:

.....bueno de sembrar no, de sembrar hacemos casi hasta 28 de octubre después de ahí viene los días de angelitos, todo eso entonces ya no trabajamos en esos días, estamos preparando ofrendas, esas *t’antawawas* haciendo, matando corderitos para hacer comer rezar (*rezachinapaj*) [...] ya no trabajamos esos días, es feriado; ya pasando entonces más o menos el tres el cuatro ya se puede sembrar [...] si no terminamos antes de Todos Santos, sembramos después de dos días pero no esos días [E-9].

Se puede afirmar que actualmente el indicador del tiempo es primordial para no fallar en la producción, estrategia tal que se ha ido formando en su conocimiento local en relación a la naturaleza. Lo que se hacía antes está marcado por la fuerte influencia de las festividades religiosas católicas que se fueron construyendo a lo largo de todo el coloniaje y su relación recíproca con las almas de los difuntos ya que con su llegada para Todos Santos se les pide la pronta llegada de las lluvias para la buena producción en los cultivos.

4.5. Percepciones de Católicos acerca de las transformaciones del “Todos Santos actual”.

Para los católicos en Japo K’asa, los evangélicos quieren igualar todas las actividades comunales con las prédicas de la Biblia, por lo que ya no ven necesario practicar las costumbres antiguas de los abuelos, “hay que cambiar porque ya no es ese tiempo”. La percepción generalizada sobre la forma de celebrar el Todos Santos y los cambios en su celebración se expresan en que: “ya no se hace como los abuelos; los evangelistas creyentes todo lo han hecho perder”. Don Alejandro, el Alcalde originario, dice: “ellos ya no creen ni cuando se ha muerto ni nada, solo creen en Dios y la Biblia, ellos a esos días de Todos Santos no le dan mucha validez, porque será tienen un sistema”. [E-9].

Se estima que en la comunidad, los catequistas, pertenecientes a la iglesia católica son alrededor de una cuarta parte de la población, (aproximadamente 20 a 25 %) y los evangelistas son la mayoría (aproximadamente 75 %). Las iglesias evangélicas aparecieron en la zona hace unos 25 o 30 años atrás.

En la concepción de los católicos, prima la poca sensibilidad que tienen los evangélicos hacia los muertos, intuitivamente la religión evangélica ha sido la causa de cambios respecto a las tradiciones en la comunidad. Al respecto don Esteban dice: “Los de la religión a ratos creen, ratos no creen [...], hay religiones que creen y otras no, no valoran como si fuera muerto un perro así lo ven de otras religiones, ahora por ejemplo han sabido valorar y otros no siempre” [E-4].

La importancia de creer en Dios y las costumbres ancestrales de los abuelos es algo que, en la percepción de los católicos, es dejado de lado por los evangélicos en Japo. Otro de los entrevistados dice:

el alma nunca llega eso es un engaño, más bien hay que pedir de Dios, así hablan los de la religión –evangélicos-. Claro del Dios también hay que pedirse no, tampoco nos podemos olvidar, pero las costumbres de los abuelos también habría que respetarlos no, porque ellos vivían en ese sistema desde antes [José E-10].

Los católicos manifiestan que lo único que hacen los evangélicos para un difunto es un recuerdo en forma de “cumpleaños”, donde se sirven comida, oran y cantan. Las versiones generalizadas entre los católicos es que antes se celebraba el Todos Santos con más seriedad, ya que todos eran católicos y toda la comunidad estaba abocada a la costumbre. El *mast’aku* poco a poco cambió con los evangélicos y ya no se visitaba el cementerio. Uno que otro evangélico recuerda a sus padres y madres, pero algunos ya no lo hacen.

Los católicos perciben cada actitud de los evangélicos como una falta de respeto hacia los muertos, algunas de las afirmaciones dicen: “porque no los recuerdan”, “lo entierran y listo”, “solo creen en Dios y a eso nomás se dedican, no creen en la alma.” Mencionan que por varios años, casi nadie armaba *mast’aku*, ni celebraba “Todos Santos,” nadie creía en las almas, pero actualmente poco a poco se está retomando la práctica festiva, por lo que el cementerio nuevamente está volviendo a llenarse. Esto se entiende como una forma reaccionaria de la iglesia católica a la fuerte presencia de evangélicos en la zona, lo que puede denominarse como una guerra de religiones; en cierto momento, se propició esto bajo el rol del cura en el año 1995 al celebrar misas de recordatorios y armar *mast’aku* en la comunidad.

Para los evangélicos, la muerte es concebida bajo la tradición judeo-cristiana, considerada como el fin de la vida. El espíritu o alma está condicionado según al comportamiento de la persona en vida, del bien y del mal bajo el cual lo óptimo sería conseguir la vida eterna en el cielo, de lo contrario en el infierno. Esta concepción contradice la percepción de lo andino - cristiano de la muerte, que lejos de ser un fin es la continuidad de la vida bajo otras características, por lo que se cree que el alma permanece viva, como protector y vigilante de la comunidad. De esta manera se puede entender esta contrariedad de los que se convirtieron en evangélicos y los cristiano-católicos como dos visiones que de alguna manera coartan una relación espontánea entre personas de ambas prácticas religiosas, como lo indica la siguiente afirmación:

Se ha muerto lo entierran a la tierra y su espíritu a la gloria se fue dicen”. “ya está en la tierra, para que uno más nosotros vamos a recordar, así dicen los evangelistas [...] de la iglesia ahorita tenemos diez mandamientos en la vida cristiana hay que saber pues, los evangelistas ni cuatro mandamientos no cumplen pues [Luís E-3].

Para los católicos, es importante las misas en recuerdo de las almas y todas las costumbres del día de los difuntos.

Un dato sobresaliente en Todos Santos es el hecho que algunos hermanos evangelistas asisten a la celebración de los difuntos; realizan la misma celebración en sus casas y participan en cierta medida en los rituales. Este hecho muestra la plasticidad y acomodo con la que el comunario evangélico se desenvuelve en su vida cotidiana. Don Alejandro dice al respecto:

.....con religión –evangélica- ya no respetaban en el cementerio, pero poco a poco se está recuperando estas costumbres antiguas recién. Por eso entonces, ellos también se han debido dar cuenta por lo menos el llevar florcitas y su velita nada más, no tanto con *t’atawawas* hacen, pero por lo menos respetan al muerto [E-9].

Este testimonio se puede interpretar de dos maneras. La primera estaría fundamentada en la presión ejercida por los vecinos de la comunidad, en el sentido de que el evangélico busca evitar los prejuicios de sus vecinos “no se recuerdan de su difunto papá”. La segunda es la relación que tiene el comunario con sus estructuras de confesión religiosa evangélica, en el sentido de que los planteamientos de esas estructuras el sujeto no las asume como tal, sino que las acomoda y reacomoda para reproducirlas en sus actitudes y vida cotidiana, como un efecto de lo que percibió ese su nuevo mundo.

Para el representante de la iglesia católica en Japo, el abandono y dejadez del cementerio es su preocupación, ya que bajo su percepción todo cementerio debe tener su cerco o muralla y sus *kuwachas* bien arregladas, porque representa la imagen visible de un pueblo hacia sus difuntos, en ese sentido descarga toda la responsabilidad a la presencia de los evangélicos en el lugar; al respecto dice:

.....el cementerio no está obedecido [...] ni como corral de oveja puede estar así [...] es que cerca del cementerio también viven los evangelistas y se siembran cerca de las tumbas, no respetan, hay también como a un perro lo entierran; [...] cuando se muere en Todos Santos. Nunca siquiera, té por el alma le va a dar, era pues hermana, eso dice en la Biblia así nomás [...] así son los evangelistas [Luis E-3].

Esta preocupación confirma el respeto hacia los muertos; en la creencia de que las almas merecen todas las atenciones posibles. Desde la perspectiva que se vea, para los católicos se debe respetar y recordar a las “almas” a través de los años, además de realizar los rituales que ello conlleva para evitar los castigos.

CAPÍTULO V

FACTORES DE TRANSFORMACIÓN O PERSISTENCIA POR LA PRESENCIA DE LOS EVANGÉLICOS EN JAPO K’ASA

Entendemos por transformaciones, a los proceso de modificación y recreación que se dan en grupos sociales –locales y extralocales- en determinados lapsos de tiempo y con referencia a un pasado común, de elementos correspondientes a ámbitos socioculturales-tradiciones-, territoriales, organizativos y políticos.

Los cambios sociales son una consecuencia a la situación de crisis que tiene efectos inmediatos en la vida cotidiana de las personas. Tomando en cuenta las consideraciones teóricas y el dato empírico obtenido en el trabajo de campo, se puede afirmar que el cambio social en el ayllu Majasaya Mujlli presenta tres situaciones importantes; por un lado el agotamiento de viejas practicas organizativas, sociales, rituales y festivas de la celebración a los difuntos que se centralizaba en el anexo principal de Mujlli, como segundo aspecto, se presentó una situación de crisis interna en la que primaron conflictos de intereses comunales (territoriales, conservación de hegemonías comunales) sumado a la incursión de la iglesia protestante y los modelos de desarrollo del estado. Y finalmente la fundación de nuevas solidaridades sociales y formas de organización ritual y festiva como se expresa en el Todos Santos actual transformado.

De esta manera, y por lo afirmado en capítulos anteriores podemos decir que las transformaciones del todos santos actual radican en que los comunarios de Japo K’asa ya no entierran a sus muertos en el cementerio de Mujlli, ni asisten a celebrar la fiesta de Todos Santos en la capilla de Mujlli, los pasantes “Mayora”, el Alférez, los campaneros de la torre, el juego con la piedra sagrada, desaparecieron del escenario festivo y ritual del Ayllu. Se estima que este cambio en el sistema festivo se empezó a suscitar -por afirmaciones del Padre, cura- hacia mediados de la década de los setenta; cuando la presencia de las iglesias evangélicas empezó a hacerse fuerte en todo el Ayllu. La conversión al evangelismo en los comunarios del Ayllu surge como efecto de una crisis moral interna relacionada al abundante consumo de alcohol y las consecuencias que traía consigo – agresiones y peleas- en los comunarios.

Actualmente, el Todos Santos se redujo a que Japo K’asa celebre a sus difuntos en la misma comunidad, trasladando el centro ritual de Mujlli a Japo K’asa, demostrando de esa manera que los centros rituales también son dinámicos en el tiempo y espacio.

Las persistencias entorno al Todos Santos actual radican en que se siguen armando *mast'aku*, con abundancia de alimentos que antaño, en las celebraciones permanece la relación recíproca familiar e interfamiliar donde la ayuda y solidaridad tiene su efecto para celebrar al difunto. Así también, permanece el *at'amar*, la reciprocidad el respeto y el recuerdo a las almas, las deidades y la naturaleza.

5.1. El Todos Santos en la perspectiva de los Evangélicos.

Los evangélicos en Japo K'asa poseen desde su perspectiva diferentes concepciones acerca del Todos Santos. Muchos atribuyen toda la celebración de los difuntos al ámbito de las costumbres de los abuelos, ubicándolo en lo que antiguamente se realizaba en las prácticas socioculturales. Existen tres niveles de creencias. En primer lugar aquellas personas que siendo evangélicas asisten a alguna casa donde había *mast'aku*, y participan ayudando y realizando algunos actos prohibidos para un evangélico, como el tomar alcohol o *pijhear* coca. En el segundo nivel, se encuentran las personas evangélicas que respetan a los que realizaban las actividades del “Todos Santos”, pero que no asisten. Por último, el predicador es el que rechaza por completo esas actividades indicando que: “ni siquiera pienso en eso, no pienso nada de eso”. De manera que lejos de extrañarse por las actitudes de los evangélicos en la comunidad esto representa una gran flexibilidad con la que actúan los sujetos en su vida cotidiana.

Entre los evangélicos, existe diversidad de opiniones acerca de las celebraciones de Todos Santos, pero la constante es que es visto como algo negativo en cuanto a las consecuencias que trae la fiesta, como las borracheras, peleas y conflictos. El predicador dice:

Que ese día no hacen nada, ganan más pecado. En vano se gastan porque el alma no come es sólo para la gente, más bien hay que esperar su venida del Señor, ellos como sea consiguen para Todos Santos, aunque no tengan y de en vano se esfuerzan. ¿Acaso el cuerpo come?, el diablo nomás está ahí. Eso es un pecado, por eso hay que arrepentirse o sino vendrá el castigo del Señor [E-20].

El mensaje planteado por el protestantismo está expresado en esta afirmación acerca de los santos católicos, indican que el evangélico como verdadero cristiano se aparta de esas fiestas, por lo tanto el predicador rechaza por completo las actividades relacionadas al Todos Santos. La condición de predicador como formador de la palabra de Dios hace que perciba las fiestas católicas como un rechazo hacia ellas.

Otro evangélico dice: “...no es necesario que se pierda esas costumbres culturales, porque si haría perder la cultura perderían y no estaría bien, más bien se mejoraría demostrando como es la cultura, pero menos tomando alcohol, quizás *pijchu* se puede, que no hace nada, sólo el alcohol hace daño, borrachos y demás” [Corregidor E-27].

Para otro de los entrevistados, la realización del Todos Santos por los católicos expresa una visión de tolerancia hacia estas actividades.

Ellos –católicos- cuando estaban haciendo de cuando no éramos creyentes –evangélicos- todavía, cuando no somos evangélicos todavía, hay que hacer esas cosas –fiesta de difuntos-, claro, que se hagan pues, nosotros no les vamos a atajar, no vamos a atajarles, por eso en la Biblia nos avisa, si ellos quieren hacerse cargo que se hagan, nosotros no atajamos, de quienes será cumpleaños Santo de Todos los Santos, de eso solamente nosotros vamos a esperar. Quienes quieren *t’antawawas*, alcoholes para emborracharse quieren hacerse, que se hagan. Nosotros esas cosas no observamos. Porque no es creyente – evangélico- tiene que hacer nomás. Eso depende de cada cual. [E-25].

En cierto sentido, se expresa la libertad para realizar las prácticas religiosas que se desee, en el que la tolerancia hacia el otro es uno de los aspectos mencionados en esto. Por lo que también muestra el acomodo a situaciones nuevas que se presentan.

En general, los evangélicos interpretan y reproducen sus actitudes de acuerdo a la coyuntura existente en cada momento de su vida, es así que un día puede ir a participar en alguna fiesta y al otro asistir al culto evangélico como si no hubiera pasado nada. Ciertas actitudes responden a la susceptibilidad de ser sujeto a críticas por los vecinos y familiares de la comunidad. Lo cierto es que los evangélicos en Japo k’asa tienen una capacidad de acomodarse a situaciones coyunturales que se presentan tanto interna (fiestas religiosas) como externa (inauguración de obras, o contacto con agentes externos).

5.1.1. Rememoraciones del Todos Santos para los Evangélicos.

En la memoria de los evangélicos persiste el recuerdo del Todos Santos de antaño, como una celebración cargada de fervor tradicionalista y mayor participación de los pobladores del ayllu. Mencionan que la causa fundamental de que las fiestas dejen de realizarse fue el excesivo consumo de alcohol “*la gente por vicioso farrea, la iglesia eso no permite*”.

Algunos evangélicos actualmente en la comunidad ejercen cargos de autoridad como el de Jilakata y corregidor. A decir del corregidor, miembro de la “Iglesia de Dios,” las fiestas de antaño, como expresión de la cultura de sus abuelos, se las hacía cada mes, esto representaba gastar dinero en muchos alimentos y bebida (alcohol) que generaba borracheras, agresiones y peleas. Dejaban de lado

aspectos considerados de mayor desarrollo y bienestar para la comunidad, como la educación de los hijos y ocuparse de sus cultivos.

“Antes grave *ch'allaban* con alcoholcito todo, se dedicaban ahí nomás siempre, eso era pues su cultura de nuestros abuelos, se dedicaban ahí pues, no dedicaban así a las leyes ni saber educación nada, no sabían escribir ni leer pues los tatarabuelos de nosotros” [Corregidor E-27]. De esta manera, queda claro lo que está bien y lo que está mal bajo la concepción de los evangélicos. En ese sentido, los evangélicos son tolerantes hacia motivaciones culturales de la sociedad occidental, concebida como un tipo ideal⁵⁶ al que se pretende llegar.

Una de las causas de la disminución y el cambio del sistema festivo de antaño en el ayllu y la comunidad se suscitó en una reunión en la que cuentan la experiencia de un pasante que tenía una demanda:

.....la demanda era que antes, los pasantes en cada mes tenía fiesta en Mujlli, fiesta y fiesta, toda clase de fiestas se hacía, entonces ellos mismos recordaban y hacían fiesta ahí, aumentaban a sus criterios estaban haciendo fiesta, por demás era, entonces la demanda ha sido de un pasante, que había sido deudor, para ser pasante se había hecho préstamos. De un *mañazo* (carnicero) había sacado vacas [...] de quien ha prestado la plata esos ha venido a cobrarse, para devolvérselo de ese pasante no había nada pues, nada sus ganados, nada, haciendo fiesta nomás, pobreza todo [Corregidor E- 27].

Este hecho cuestionó totalmente el sistema festivo e hizo reflexionar tanto a autoridades como a comunarios de base, incidiendo paulatinamente en la reducción de las fiestas. Bajo la propuesta del corregidor evangélico en aquella época se mencionó lo siguiente:

.....porque no podemos retroceder nuestra fiesta en un año, solo tres fiestas haremos, siendo hermano les dije eso, recibir y pasar, nada más, no hacer cada mes cada mes, sino agarrando pasante después al año pasar nada más, no gastar. Más bien haremos estudiar a nuestros hijos he dicho. No podemos estar así una lástima deudores están quedando, sus ganados flacos, ni sus hijos están estudiando, entonces no lleguemos a ese estado de problemas, cuando dije hacemos perder esos alcoholes, quizás sería alcohol blanco con tesito se puede tomar pero poco, no tiene que haber tanto de chupar –beber alcohol- les dije; ha aceptado pues en esa reunión en San Antonio de Mujlli [Corregidor E-27]

Por esto, los evangélicos sustentan la disminución y pérdida de las fiestas en dichas afirmaciones, así, se puede entender que la conversión religiosa al evangelismo era una opción

⁵⁶ Acepciones de Max Weber (1994): En el que un tipo ideal se construye partiendo de la acción racional con arreglo a fines. Es decir partiendo de cómo se comportarían los individuos que interactúan si cada uno de ellos actuara racionalmente buscando una óptima adecuación de medios a fines que se propone conseguir.

estratégica para evitar por un lado, los grandes gastos en la celebración de las fiestas y por otro, reducir el excesivo consumo de alcohol que realizaban en esta época.

Por otro lado, se menciona que:

Antes biencito *ch'allaban*, ahora no *ch'allamos* igualito nosotros ni encomendamos ni su nombre [...] ahora no sé, no han podido pues, se han olvidado pues, entonces al Dios nomás el Dios nos ha dado, más que nuestros tatarabuelos hemos podido saber más bien hemos podido escribir, hemos podido leer hemos podido trabajar, todas las cosas organización también. [Corregidor E- 27]

“.....ahora de eso-las tradiciones- si se olvida, tampoco es bueno, por eso no se debe olvidar lo que los papás *ch'allaban*, entonces igualmente se tiene que pedir de Dios pero no estar manejando coca ni cigarro ni alcohol pero sigue vamos a hacer esa costumbre eso estamos haciendo. [Corregidor E-27].

Dichas afirmaciones muestran la flexibilidad con la que sus ideas y sus prácticas pueden ser manejadas de acuerdo a como perciben su mundo de vida. De esta forma, los evangélicos van modificando sus concepciones de acuerdo a algunas determinaciones individuales o de grupo.

5.1.2. “Día de Todos Santos y Evangélicos”

Las actividades de los evangélicos que no asistieron a las celebraciones del día de Todos Santos están basadas en el cuidado y pastoreo del ganado cercano a sus casas, donde no debe trabajarse como se lo hace cotidianamente; en ocasiones el diacono en este día, organiza un culto evangélico en la iglesia de la comunidad.

Son días en que Todos Santos tienen que estar y se tiene que esperar, se tiene que respetar esos días, es feriado. Hay quienes antes de todos santos hacen una reunión en la iglesia, en la iglesia es como si se hiciese Todos Santos. Se cocinan almuerzos, *kanquitas*, se lee la palabra del señor, se ora, se le ayuda se le dedican, hablan, se piden de Dios. [Fortunato E-25]

La concepción que tiene este evangélico sobre los días de Todos Santos es comparable a la de los católicos, por lo que se puede entender que tolera las prácticas realizadas por los católicos, combina sus viejas creencias tradicionales con las de su conversión religiosa, que se expresa en el culto evangélico en el día de Todos Santos.

De lo que se creía antes ahora ya no se cree, porque son costumbres que ya no se las debe realizar; la Biblia nos hace aclarar eso [...] Antes tiempo de Moisés así era entonces ahora ya no, Cristo una vez ha muerto y ha resucitado a eso nomás hemos ido, después sino se quiere hacer perder eso, solamente su cumpleaños le hacemos. [Fortunato E-25].

La no asistencia a las celebraciones de Todos Santos se debe a que no se tiene un familiar fallecido y/o en su confesión religiosa el evangélico tiene una visión distinta de la muerte y las “almas” en el que no se cree que el cuerpo del difunto tenga que ser ritualizado. “Los religiosos no creen, en eso y por eso no van al *mast’aku*” [Paulo E-19].

5.1.2.1. Evangélicos que asisten a las celebraciones de “Todos Santos” en Japo K’asa.

Algunos evangélicos asistieron y participaron en la celebración de los difuntos como ayudantes o visitantes, porque el doliente era familiar suyo y fue convocado para acompañar en familia.

La susceptibilidad de lo que puedan pensar o decir los vecinos y evitar las críticas es un factor principal por la que algunos miembros de la iglesia evangélica asisten a la celebración de los difuntos. La relación sujeto – estructura y su punto intermedio de interacción se expresa en las actitudes de los evangélicos, que las reproducen de acuerdo a como pueden ser interpelados por el otro. Esto se expresa en la siguiente afirmación: “.....no tenía que ir, -al *mast’aku*- pero que vamos a hacer, cuando es familiar hay que ir pues [...] Cualquier rato se pone y como ella es mi hermana, y también es de religión. Pero la gente puede pensar algo, por esa razón también ha hecho -todos santos- mi hermana” [Porfirio E-28].

Es importante mencionar, que una familia evangélica en Japo K’asa celebró el día de los difuntos con los rituales que ello acompaña en su domicilio y la asistencia cementerio llevando flores y oraciones a las “almas”. Esta celebración según nuestra interpretación, se debe a que el difunto evangélico, era dirigente sindical en ejercicio y fue asesinado como consecuencia de un conflicto territorial con otra comunidad, por lo que para celebrar Todos Santos se ejerció una presión subjetiva por la comunidad.

Por su parte don Benito dice: “apoyamos siempre porque es debido, pues cada Todos Santos nos recordamos, porque esa es nuestra cultura, porque es desde el antiguo, no olvidamos estas costumbres, si entre evangélicos y católicos igual nosotros ese mismo sistema nos recordamos, por que Dios es único” [E-24].

De igual manera don Benito reinterpreta estas dos visiones de la religión cristiana a sus concepciones y actitudes como la que equivale a un “Dios único”.

Celestino, un joven evangélico que participó del Todos Santos como “copero”, indica que seguía haciendo lo que hacían sus mayores y de esa forma ayudaba, debido a que cuando muere un familiar siempre se debe asistir y ayudar aunque el familiar sea evangélico.

En el fondo, se puede afirmar que la muerte genera un espacio de solidaridad familiar que incluye y trasciende tanto a católicos como a evangélicos, porque implícitamente en los evangélicos persiste esa relación con el conocimiento de rituales ancestrales que las siguen practicando como el pijchear coca, hacer libaciones para la buena suerte o participar en los ayunos comunitarios (rituales para la buena producción).

5.1.3. La muerte para los Evangélicos.

Para los evangélicos la muerte es considerada como la salida del espíritu al lado del Señor, “como si uno se cambiara la ropa el cuerpo se queda, el espíritu –alma- sale. Sólo en vida hay que arrepentirse de los pecados alabando al Señor para que cuando muramos vayamos al cielo” [Predicador E-22].

El dirigente sindical dice: “Es un descanso cuando llegará el momento de resucitar los muertos, para la llegada del Señor, en donde se los llevará al cielo a los buenos y a los malos al infierno” [E-19].

Bajo estas afirmaciones la muerte es concebida como el fin de la vida; según la tradición religiosa judeo – cristiana la vida eterna del espíritu está condicionada de acuerdo a como en vida el sujeto se desenvolvió en sus actitudes y comportamiento entre el bien y el mal, cielo e infierno.

Coincidentes con lo afirmado por los católicos acerca de la muerte, el corregidor dice: “según el destino, con destino nacemos dice, morimos para Dios vivimos para Dios, bueno encomendamos ante usted Dios mi alma he confiado al Señor, esto tú sabrás manejar y guiarme a mí [E-27].

Por esto, se puede afirmar que existe una combinación ideológica entre las prácticas religiosas ancestrales con las planteadas por el protestantismo.

5.1.3.1. El “Cumpleaños de los Evangélicos”: Recuerdo a sus difuntos

El día de “cumpleaños” es celebrado a un año recordando la fecha del fallecimiento de alguna persona. En este día, los evangélicos recuerdan a sus difuntos. Este día de “cumpleaños” se puede celebrar en la casa del difunto o en la iglesia, eso dependiendo de la familia doliente. En dicho día se predica invitando y reuniendo a los miembros de la iglesia. Realizan oraciones, hablan de la Biblia, la muerte, cómo vivía el difunto; hacen alabanzas a Dios todo el día, también preparan comida, se rechaza la presencia de coca y alcohol.

Las oraciones para un difunto en este día son: “así se pide para el señor, para que le perdone todos sus pecados [...], todos somos pecadores y así mas o menos su espíritu necesita allá en el otro mundo, entonces se le pide mucho de la palabra del señor para que la familia viva tranquilo también [Porfirio E-28].

La celebración del “cumpleaños evangélico” e invitar comida para su ingesta, responde a la susceptibilidad de los evangélicos en evitar las críticas de los vecinos⁵⁷ de la comunidad, y se forme un criterio distinto en los católicos, para que así, se piense que ellos –los evangélicos- también recuerdan a sus difuntos pero de distinta manera.

Esa susceptibilidad planteada por los evangélicos, referente a sus actitudes hacia los difuntos, determina en cierto sentido sus acciones sociales; esto lo confirma don Pánfilo cuando dice: “...sólo que los católicos feo nos critican de los muertos, como lo hacen dicen –a los muertos-, por eso ya no trabajamos esos días, sólo alabamos todo el día, así nos quedamos en casa”. [E-22].

Por otro lado menciona don Fortunato:

Para tal cosa hemos hecho recibir al alma bendita diciendo. Primero se encomienda a Dios, él sabe donde está el alma, de cada cual el alma Dios busca, ante Dios están las almas, porque nosotros estamos levantados de tierra, de carne, nuestro espíritu está con Dios sino se sigue, sino somos hermanos, el espíritu se va al infierno, dice de esa manera nosotros ya creemos del Señor, verdadero Dios que nos bendice, de él es todo este mundo, pedirle gracias al señor [E-25].

Las oraciones a Dios referidas al espíritu del difunto, es el acto central que realizan los evangélicos en este tipo de cultos, además que en cierto sentido persisten creencias relacionadas con la cristiandad andina⁵⁸. Las oraciones y alabanzas tienen connotaciones de ayudar al “alma” del difunto en la otra vida. Este aspecto es comparable a la afirmada por los católicos, por eso, se puede entender que entre los evangélicos en Japo existe una combinación de las posturas expresadas por su iglesia y su vieja concepción religiosa tradicional establecida por años desde la época de sus abuelos.

5.1.4. ¿Qué es el “alma” para los Evangélicos?

La percepción que los evangélicos tienen de las “almas” está relacionada con sus consideraciones acerca de la muerte, de que el espíritu está con Dios dependiendo del comportamiento de los vivos en la tierra. Una afirmación dice que:

⁵⁷ Son todos los pobladores de Japo K’asa a nivel general; en un sentido particular a la élite de familias más hegemónicas en cargos representativos en la comunidad.

⁵⁸ Término mencionado por Tristan Platt (1996) que hace referencia a la dualidad religiosa que se conformo en las comunidades andinas, entre el cristianismo europeo y la religiosidad ancestral andina

...el alma –se manifiesta- es cuando nos ¿soñamos?, caminamos dice donde sea nuestro cuerpo descansa y nuestro espíritu donde sea va, a lugares lejanos, incluso con gente que no conocemos nos encontramos. Así como nuestro espíritu camina, así será nosotros caminaremos después de la muerte, nuestro cuerpo va a descansar dentro la tierra todos los que se entierran, el espíritu sale a lado de Dios va a estar; quienes se están portando bien y los que no se portan bien estarán sufriendo [Fortunato E-25].

Para otro evangélico el alma “puede ser que camina cuando antes que se muera tal vez puede caminar su espíritu; como si estuviera yendo a trabajar”. [Porfirio E-28]. Se puede entender que las almas siempre están presentes en cada momento en la vida de las personas, especialmente cuando en los sueños se camina por lugares desconocidos.

De esta forma, las “almas” estarían siendo sujetas a castigos o recompensas, según el comportamiento del individuo en vida, donde Dios representa la bondad. Sin embargo, la primera cita muestra la combinación de las creencias en las almas entre el conocimiento local tradicional con su fe en Dios. De esta manera, se expresa una mezcla de estas dos visiones.

Generalmente se puede entender que los evangélicos no creen en la llegada de las almas, pero la existencia y persistencia de ese conocimiento tradicional que está bajo el fenómeno de larga duración planteado por Braudel (1992), permite entender de cómo los evangélicos incorporan sus nuevas prácticas religiosas sobre los antiguos de larga duración.

5.1.5. La conversión religiosa de los Evangélicos como fuente de transformación de las prácticas rituales.

Para el corregidor, los rituales que practicaban antes los abuelos son desconocidos actualmente. Sin embargo, eran propios en su tiempo y tenían resultados. Sobre ellos, indica:

Ellos sabían ellos hacían pactos con los cabildos; talvez nosotros cuando ya conocemos de escribir de leer entonces cuando entramos de religioso ya no pues y no nos escucha los cabildos nada pues, en vano hemos *ch'allado* envano hemos ayunado en materialmente. Pero cuando ayunamos al Señor hay no falla nuestros trabajos los alimentos. Como también en organizaciones tampoco adelantamos por que se chupan -beben alcohol- peleamos hay siempre cualquier error [E-27].

También afirma:

Con Dios o con las culturas, la mayoría somos evangélicos pero hemos ayunado y *ch'allado*, [...] todos seremos hermanos, no hagamos ninguna *ch'alla* hemos dicho ahora. Ahora cuando hemos entrado a religión hemos trabajado algunos tal vez hemos fracasado *ch'allan*, a veces *ch'allamos* también estamos en religión ya pues en dos ya por una parte estamos

ch'allando, por una parte también estamos pidiendo de Dios, lo único que dice en la Biblia dice no haga usted a dos –religiones- sino a uno nomás seguilo al virgen seguile ahí entonces usted quiere seguir a Dios seguile y no a los dos , entonces por una parte ya hemos entendido y toda la comunidad se ha convertido [Corregidor E-27].

Las explicaciones dadas por el corregidor plantean dos lógicas. En una de ellas, los abuelos tenían toda una estructura ritual y festiva que se catalogaba como sagrada. En ella, ellos sabían como realizar y obtener los resultados de prosperidad que se querían, y que la generación actual no ha sabido reproducir. La otra lógica se basa en el respaldo a la religión de los evangelistas en la medida de que es Dios quien les concede todas las bondades necesarias en la vida, como el hecho de hacer estudiar a los hijos, o aprender otras actividades que sean consideradas como buenas.

Así mismo, comenta las virtudes del hecho de creer en el Señor, porque le proporciona la voluntad de que sepa hacer informes, escribir a máquina, lograr cargos importantes de autoridad. Por este motivo, la educación de los hijos, para los japeños, es importante en especial para los evangélicos: “antes no se daba mucho interés al estudio de los hijos, todo era ir a hacer pastear, ahora un poco se ha dado paso, ahora se sabe leer, sus hijos ya están entrando a estudiar, y van a seguir estudiando” [ídem]

.....antes para poner a la escuela para su *wawa*; no hay plata para comprar material ni siquiera para un cuaderno no alcanza y para así ser pasante, para comprar alcohol todo hay pues. Entonces, yo dije compañeros mucho estamos dedicando a chupar y mucho estamos dedicando pasante, pasante nomás y ya no hay para nuestros hijos; en vez de gastar en vano, a nuestros hijos ¿por qué no podemos educar?, poner a la escuela todo, y de esa manera puede estudiar los hijos [Ídem].

La vida cotidiana bajo parámetros considerados de desarrollo occidental como ser la educación, salud, es considerada por los evangélicos como prioritaria.

De esta forma, estos cambios pueden ser entendidos como el agotamiento de aquel viejo modelo del ciclo de fiestas anual, como consecuencia de una crisis de sentido interna en el ayllu. La frecuente celebración anual de las fiestas incluía grandes gastos, esto generaba conflictos internos a cada grupo familiar, en este sentido, la presencia de las iglesias evangélicas en la zona y la conversión al evangelismo de los pobladores significó una estrategia importante para evitar dichos gastos, consecuentemente la práctica de las festividades con “mayoras” se fue perdiendo.

CAPÍTULO VI

PERCEPCIONES DE LOS ACTORES (EXTENCIONISTAS) DE LAS ORGANIZACIONES EXTERNAS EN RELACIÓN A LOS RITUALES, LA FIESTA DE TODOS SANTOS Y EL DÍA DE LOS DIFUNTOS

En este capítulo, serán desarrolladas las percepciones de los funcionarios que trabajan en la zona, extencionistas, de las organizaciones externas a la comunidad como ONGs, profesores y medico, en relación a los rituales y la fiesta de Todos Santos.

6.1. Instituciones de Desarrollo e Investigación y Formación en Japo K’asa.

En Tapacarí la presencia de instituciones gubernamentales y no gubernamentales es bastante amplia por ser considerada una de las zonas más pobres y deprimidas del departamento de Cochabamba. Particularmente en la comunidad de Japo K’asa, se tiene la presencia de varias instituciones, que realizan sus actividades en distintos campos del desarrollo comunitario, lo cual es mostrado en el siguiente cuadro:

Cuadro 2. Actividades principales de las instituciones en la comunidad de Japo K’asa y el ayllu Majasaya

Institución	Sigla	Actividades/proyectos comunales	Órgano de financiación
Centro de Estudios Ambientales	CEA	Conservación de suelos, control de la erosión, cárcavas, construcción de terrazas.	Embajada: EE UU
Servicio de Asesoría Rural <i>Ayninakuyo</i>	SARA	Forestación de áreas deprimidas, conservación de suelos, construcción de terrazas de formación lenta	Parroquia Catequista – Holanda
Proyecto Ayllu Majasaya Japo.	PAMJA	Desarrollo comunitario ⁵⁹ busca el manejo autónomo por organizaciones internas de proyectos en el ayllu, su objetivo es el fortalecimiento de la práctica de la medicina tradicional en la zona para que se la articule al sistema nacional de salud.	Cruz Roja - Suiza
Programa de Desarrollo de los Valles de Arque y Tapacarí	PRODEV AT	Desarrollo productivo de Artesanías. Organización e instalación de tiendas de venta de la producción artesanal en la provincia y la comunidad.	Unión Europea – Prefectura de Cochabamba
Programa Nacional de Atención a niños y niñas menores de seis años	PAN	Educación inicial de niños menores, Wawauta- guardería, hogar de niños.	Ministerio de la Presidencia – UNICEF
Centro de Educación de Adultos	CETHA	Educación a la población adulta de la comunidad y el ayllu.	Red de Centros BAHAI - Caracollo
Agroecología Universidad Cochabamba	AGRUCO	Manejo y conservación de Suelos, mejoramiento de semillas, capacitación en la organización social, documentación y revalorización del conocimiento local tradicional, interrelación con estudiantes universitarios y comunarios. Actualmente desarrolla un proyecto para impulsar la promoción y comercialización de un cereal, la “ <i>cañawa</i> ”.	COSUDE – UMSS.

Fuente: Elaboración propia. 2004

⁵⁹

Actualmente viene impulsando en su ejecución un proyecto de actividad turística en la zona, como es la construcción de ambientes, con la idea de hacer un pueblo modelo de atracción turística. Estos ambientes son un museo etnográfico, un observatorio y un restaurante. También apoya en la construcción del centro de educación de adultos CETHA recientemente inaugurado. Estas construcciones se las realizan buscando micro créditos bajo la idea de que con un mínimo de recursos se realicen casas en la comunidad.

6.1.1. Percepciones de Extencionistas de las Instituciones Externas sobre los rituales y la fiesta de Todos Santos en Japo K'asa.

La percepción que tienen las instituciones (ONG's, iglesia, profesores, centro de salud) de estas prácticas socioculturales, se basa en que los mismos fueron sufriendo muchos cambios y transformaciones por las migraciones, la presencia de evangélicos y otras influencias externas como las reformas del Estado Nacional; esto se expresa en elementos culturales nuevos que fraccionan las actividades comunales. Según sus percepciones, estas actividades culturales no deben ser contradecidas por los agentes externos. Muchos de los funcionarios tienen un conocimiento común sobre los rituales y la celebración del Todos Santos, por esto, manifiestan su apoyo a la fiesta de Todos Santos y todo lo que conlleva a la revalorización de estas prácticas socioculturales. Según Luís Oporto:

Es importante su cultura de los comunarios, porque si nosotros como institución estamos trabajando relacionados a ello -a la cultura- y estamos trabajando con los tejidos por ejemplo, ¿qué estamos haciendo al hacer los tejidos? estamos recorriendo hacia atrás ¿no es cierto? Entonces estamos queriendo rescatar la cultura de ellos. Yo creo que sí se puede apoyar todas sus actividades [Técnico: PRODEVAT].

La tendencia de muchas instituciones en los últimos años que están relacionadas con el rescate, revalorización cultural y el desarrollo productivo de las poblaciones originarias, tiene su expresión en el trabajo que realizan algunas instituciones en la comunidad como son AGRUCO, PRODEVAT Y PAMJA.

El trabajo que realizan estas instituciones, conlleva el fortalecimiento de las actividades comunales, como el desarrollo de artesanías, promoción turística, revalorización de música autóctona, promoción de agricultura orgánica, etc. Por ejemplo, PAMJA realizó un seminario para rescatar el valor de la cultura aymará con los mismos comunarios y la presencia de Fernando Guanacuni. Él, les hizo ver la importancia de la cultura andina, la riqueza cultural de antaño y actual; en ese sentido cuenta Alejandra – Técnica del PAMJA- que la reacción de los comunarios fue: “que decían ¿y ahora qué hacemos?, ¿cuál es el camino? poniéndolos en duda con un ambiente muy emocional por parte de los comunarios, se planteaba la necesidad de buscar soluciones, como una forma híbrida” [Alejandra: PAMJA]

Otro de los agentes externos en la comunidad el “Centro de Educación de Adultos” CETHA-BAHAI muestra una percepción del día de los difuntos algo distinta a las anteriores, como afirma la profesora de este centro:

.....tiene dos partes, habría que ver, uno, que se recuerda a los difuntos, pero por otra parte que no, para que dar todo eso –*mast'aku*- si en vivos no les hemos dado, para que dar ofrecer –*mukhuchiku* y *mast'aku*-, quien sabe si viene o no viene el alma a ver no come el alma no. Entonces, ¿para qué vamos a hacer eso a veces?, si en vida deberíamos de darles

eso, es mi pensar [...] en vida darles todo lo que nosotros hubiéramos querido darles, para que ya muerto ¿no? [Mónica: CETHA-BAHAI].

Desde esta perspectiva, la profesora expresa una actitud de rechazo a aquellas actividades relacionadas con el culto a los difuntos. El centro BAHAI, por pertenecer a una corriente religiosa externa (distinta), en algún sentido es un agente de transformación cultural en la comunidad.

Por otro lado, entender el conocimiento local es una de las tareas principales de muchas instituciones externas, ya que la sociedad comunal local y la externa –occidental- tienen dos visiones distintas. Por ello, los actores externos tienen que saber interpretar la realidad del mundo de vida local en estas comunidades. Esa es la perspectiva que posee Alejandra Stalmea, para quien:

La concepción de lo local es bastante importante e interesante porque es una concepción totalmente distinta, en donde los que son de afuera tienen que ir aprendiendo porque es una visión que es bien difícil concebir en el mundo occidental, por ejemplo, los comunarios son bien perspicaces en sus observaciones de la naturaleza, del diario vivir de la percepción del mundo de vida cotidiano rotativo. [Técnica: PAMJA]

La adaptación de la institución a la lógica de los comunarios es una tarea prioritaria, a la que todos los agentes externos en principio deben someterse.

AGRUCO, tras sus varios años de trabajo en la comunidad, logró desarrollar un método teórico metodológico denominado histórico lógico cultural, que comprende una interacción directa y participativa con los actores locales, para comprender ese mundo de vida local.

En investigaciones realizadas en AGRUCO (Delgado: 2002, Rist: 2002), relacionadas a los cambios y transformaciones que acontecen en las comunidades andinas, mencionan que a pesar de producirse transformaciones en algunos niveles, como el económico, social, territorial y político, en lo profundo de su ser, la concepción de la vida espiritual es la que permanece viva en la memoria de los andinos.

Según Delgado (2004):

.....la concepción de la vida espiritual es la que sigue latente, lo demás se puede cambiar. Por ejemplo, uno puede ser católico y puede ser al mismo tiempo andino o puede ser evangélico, pero en el momento de la verdad lo que sí es fuerte es la concepción espiritual que está muy ligada a la concepción de vida y a la cosmovisión andina y eso se ha dado generación tras generación. Hay momentos en crisis donde eso se fortalece, por ejemplo en Cochabamba hace veinte años, no se hacía *k'owada* los primeros viernes, hoy día los primeros viernes mucha gente realizan [Entrevista].

De manera que para Delgado, la cultura no es un proceso de cambio⁶⁰ en el fondo, sino un proceso de transformación en donde la esencia está en la vida espiritual, en las creencias, en la cosmovisión y en la manera de ver el mundo, y lo que sí va cambiando son los complementos externos y superficiales. [Entrevista].

Por otro lado, las instituciones indican que la relación con los comunarios se basa directamente con el trabajo que realizan en la comunidad, en aspectos como asesoramiento, técnica, educación y capacitación. Las actividades culturales-fiestas, ferias etc.- son de uso exclusivo de los comunarios por lo que incursionar en dichas actividades no es posible. La idea que plantean, es que siempre tratan de que los comunarios revaloricen su cultura, su conocimiento ancestral, que desarrollen una autoestima y el orgullo de su cultura.

La percepción que tengan de las actividades rituales y culturales en la comunidad por parte de las instituciones depende al tipo de actividad que realice.

El CETHA-BAHAI es una excepción institucional a lo mencionado líneas atrás, esta institución responde a la lógica planteada por su órgano de financiación. Al respecto la profesora de este centro indica:

Nosotros no estamos tanto con ellos así con la cultura, en esa parte, más que todo en el estudio y en la familia tratamos que ellos vean, que tan importante es la familia, que tan importante son los hijos para ayudar y que tan importante también es el estudio, así siendo mayores para que les sirve más que todo en esa parte nosotros estamos ahí [Mónica].

Esta aseveración refleja la posición institucional del centro de educación CETHA, centrado en formar individuos con valores de la educación occidental. Que implica la aceptación de nuevos conocimientos bajo el manto institucional religioso.

6.2. Percepciones de las Organizaciones Externas Estatales: Escuela y Posta de Salud.

Los profesores (escuela) y la “Doctora” (médico) de la comunidad de Japo K’asa consideran el Todos Santos como costumbres ancestrales de la generación de sus antepasados que pertenecen a la cultura aymará combinada con la religión católica. Para ellos, estas costumbres difieren con la cultura quechua. La “doctora” del centro de salud participó del Todos Santos con su

⁶⁰ Para Delgado cambio y transformación, tiene significados distintos: el primero es una acepción más concreta, concisa y profunda del término. Mientras que transformación es una acepción más flexible superficial y modificable en el tiempo.

asistencia al cementerio, y describe los implementos que colocaban en las mesas *mast'aku*, en su opinión le parece algo en común que tienen comparando con otros lugares, siendo una costumbre muy arraigada y que será transmitida de generación en generación a través de los años. En ese sentido afirma que, el *mast'aku* y los rituales, son las expresiones culturales que permiten recrear las prácticas ancestrales en el tiempo.

La importancia de revalorizar las costumbres de los abuelos es percibida por el profesor como necesario para evitar su pérdida a través de los años, afirmando que:

En el *mast'aku* ponen las comidas que más le gustaba al difunto entonces prácticamente para nosotros también es una forma de poder reencausar nuestra cultura que en muchos casos estaba perdiéndose por la incursión de la cultura occidental, entonces aquí los comunarios nuevamente están revalorizando sus tradiciones sus costumbres sus rituales” [Marcial. Escuela: Japo].

Además, se percibe la idea de que existen influencias externas como la migración y la presencia de evangélicos para que estas prácticas socioculturales cambien en el tiempo, por lo que dice: “Los papás que son de las sectas no permiten que los alumnos sus hijos bailen en las danzas, sus papás no quieren” [Profesoras]. De manera que la perspectiva de pérdida de estas tradiciones para los profesores es causada primordialmente por los evangélicos.

La Reforma Educativa, según los profesores insta a que se debe apoyar, valorar y mantener las prácticas rituales locales. Al respecto el profesor Marcial dice:

...los profesores que somos de la zona aimará trabajamos aquí en Japo K'asa porque la mayoría de los profesores somos del departamento de Oruro de una zona aimará entonces nosotros, nuestra cultura también es parte de eso, nosotros estamos enseñando estamos trabajando con niños que son también de nuestra cultura, no podemos prohibir sino más bien tenemos que fortalecer la cultura que existe porque en muchos casos este tipo de rituales y costumbres hay una tendencia a perderse entonces nosotros no podemos fijarnos permitir esas cosas sino hay que ir revalorizando eso [Escuela: Japo].

Así mismo sostiene, que en los módulos de aprendizaje que les envían del ministerio de educación, con la idea de enseñar a los niños tal como se vive, presentan temas educativos importantes en función a las actividades festivas y las realizadas en el lugar, de esta manera, aprenden la lectura, escritura, oralidad, con actividades que en otras regiones no tendrían su sustento en este planteamiento [Marcial. Escuela: Japo]

Se tiene una clara postura acerca de la importancia de mantener las costumbres locales ancestrales para lo cual los profesores realizan algunas actividades que vayan a fortalecer aquello, como las danzas autóctonas.

La médico tiene una postura favorable a estas actividades en Todos Santos porque indica que “esto es una manera de que participe la comunidad en una forma de socializarse, de participación de unión de ellos, están en paz en esos momentos, porque después van teniendo conflictos sobre tierra con otras comunidades y por lo menos con esos rituales están unidos y tranquilos” [Maria]. Al igual que los profesores, percibe que la religión evangélica influye de manera negativa en los comunarios.

Se puede afirmar que las prácticas culturales y rituales en la percepción de los profesores y/o médico, son parte importante en la vida cotidiana de la comunidad; prácticas que los actores externos dejan que fluya de acuerdo a las circunstancias y a lo que desarrollen los mismos actores locales.

Por otro lado, la médico expresa su relación con los comunarios en una forma dicotómica, en cierto sentido existe una ruptura en su interrelación, es decir, se presenta un choque de las dos visiones, (occidental y local) bajo su percepción, ellos – los comunarios- arrastran muchos resentimientos de antaño, y todo está centralizado en ellos y no comprenden al otro, como se muestra en la siguiente cita: “.....no creo, son muy cerrados, lo que influiría bastante sería si tuvieran acceso a otros medios de comunicación, la televisión por ejemplo sería muy bueno, porque verían y ellos podrían abrirse, de nosotros no sacan mucho ellos por lo que veo, es al contrario”. [Maria: Centro de Salud]

También nos dice:

....son gente que tiene bastante rencor son muy cerrada es diferente a la gente del valle alto de otros lugares donde tienen acceso a otros medios de comunicación, -aquí- aún tienen su visión cerrada, está centralizada en ellos y para con nosotros mismos no tienen mucha consideración, al contrario, me exigen que yo haga algunas cosas, que yo me adapte más a ellos, ellos difícil que se adapten a algunas de mis cosas, por ejemplo mis horarios de trabajos ellos piensan que yo no debo tener horarios de trabajo y cosas así [Centro de Salud].

La conflictividad que se presenta en la relación del médico y los comunarios, se debe a la falta de comprensión de la lógica campesina en comunidades del ayllu Majasaya. Muchas veces el conocimiento local presenta prácticas sociales simbólicas relacionadas con ritos y mitos, que el comunario andino tiene conceptualizado en su vida cotidiana. Esto no es percibido por la doctora.

Por otro lado,- la médico- indica que trata de dar consejos a los comunarios sobre lo negativo, y cosas peligrosas para el paciente, por ejemplo la practica del manteo que es realizado por los curanderos naturistas.

El valor de las tradiciones ancestrales sigue teniendo su vigencia, pese a la presencia ideológica de los evangélicos en la comunidad, según cuenta una experiencia:

.....pese a eso –a los evangélicos- están logrando hacer prevalecer muchas de sus cosas por ejemplo el de la casa de el frente es evangélico y cuando su hijito se enfermó entonces me dijo no, vamos a rezar un ratito a lugar donde se ha tropezado es un lugar negativo, ellos creen en los polos positivos, puntos positivos negativos de la tierra y si se enferma dice porque es punto negativo, y se lo traen porque eso es del periodo incaico. Y siguen siendo arraigados pese a la influencia de las religiones [Maria].

Esta experiencia contada por la doctora, confirman lo que mencionamos líneas arriba, de que los valores tradicionales y sus rituales ancestrales persisten bajo la membrana de su memoria larga, incluso en comunarios que profesan el evangelismo.

6.3. La perspectiva de la Iglesia Católica sobre la temática.

Para el padre de la iglesia católica en Japo K'asa, la fiesta del Todos Santos ya no existe como tal. El padre desde varios años que estuvo por la zona, alrededor de unos veinticinco años, no encontró nada de las celebraciones festivas de los difuntos, ya que la gran mayoría de los comunarios se había convertido al evangelismo. Menciona la probabilidad que las celebraciones festivas antiguas se realizaban por los años 50 hasta los años 70 en el poblado de Mujlli. Sospecha que la pérdida de esta tradición ha sido causada por la presencia de los evangélicos o por conflictos territoriales. En su percepción recién en los últimos años se está volviendo a realizar esta celebración.

.....mi sospecha es que por la influencia de los evangélicos es que ha pasado esta fiesta en nada y ahora recién con el impulso de los catequistas y los bien religiosos, entonces incluso viendo el ejemplo de otros lugares están recuperando, pero no es una fiesta de ninguna manera [Alejo].

Luego añade: “...yo también me he admirado que para los muertos no hay mucha sensibilidad, te digo porque cuando se ve el cementerio de Japo es un cementerio que se fragmenta como quieren, como la gente trata en Todos Santos a los muertos y claro [...] Viendo el cementerio tú sabes que pueblo es y allí para sus muertos creo que no hay cariño” [Alejo].

El Padre, cuenta la experiencia de haber realizado una misa de cuerpo presente el año 1995 para un joven japeño que falleció, quien era ahijado suyo; de manera que para Todos Santos se instalaron *mast'aku* –mesas-, acontecimiento que todos los comunarios lo percibieron como algo fuera de lo común

y sorpresivo “me han mirado y prácticamente he conducido, desde dicha fecha están celebrando-armando *mast’aku*- más continuamente y con mayor participación cada año que pasa.”

Las afirmaciones que toma la iglesia respecto a estas celebraciones del Todos Santos, es que son costumbres populares que se realizan espontáneamente, como son el recordatorio mortuario de los familiares, a las que la iglesia católica acude para secundar con la bendición de estas prácticas rituales.

Menciona la importancia de recordar a los difuntos, en la idea de que no puede haber un pueblo sin sus ritos a sus muertos.

Con respecto a los rituales como el *mast’aku* menciona que no se realizaban cuando llegó a la zona, en el supuesto de que la mayoría de los pobladores eran y son evangélicos. En la actualidad, se está aumentando las ceremonias y misas de recordatorios de los difuntos que llegan a casi 100 al año en el ayllu. Además, menciona que según el censo interno de la iglesia católica, alrededor del 60 % son evangélicos y el 40 % son católicos.

Esto refleja que la iglesia católica por medio del cura trata de retomar el terreno perdido en la cantidad de sus profesos, con relación a los evangélicos que en los últimos años tuvieron y tienen una hegemonía de quienes se adscriben en esta iglesia. Por lo tanto, se podría estar produciendo una guerra de religiones entre dichas iglesias.

CAPÍTULO VII

CONCLUSIONES

Japo K'asa es una comunidad campesina-originaria con raíces culturales aymarás en donde se practica tres idiomas: aymarás, quechua y castellano. Ubicada a una distancia de 126 Km. sobre la carretera interdepartamental a Oruro, es una de las 16 comunidades que conforman el Ayllu Majasaya Mujlli, en el extremo sur oeste del Cantón Challa, provincia Tapacarí del Departamento de Cochabamba. Geográficamente está ubicada en zona de puna a una altura de 4250 m.s.n.m, con una topografía de serranías de altura.

Cuenta con una población de 431 habitantes (80 familias), gran parte de ellos realiza viajes intercológicos de intercambio, de productos agrícolas y pecuarios a los valles cochabambinos (población en movimiento) como una estrategia complementaria de su dieta alimentaria. Así también migran temporalmente a zonas tropicales como el Chapare y Santa Cruz para obtener productos de esta zona como coca, arroz, etc.

Las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales identifican a esta zona con un alto índice de pobreza. 99.4 % de la población es pobre, por lo que es una de las poblaciones más pobres y deprimidas del Departamento de Cochabamba; esta situación hace que se haga evidente la fuerte presencia de ONG's en la comunidad.

Las fiestas comunales más sobresalientes e importantes entre los japeños son la de San Sebastián (20 de enero), Carnavales, Día del Indio (2 de agosto) y Todos Santos. Cada año, estas fiestas van teniendo mayor participación de la población comunal después de su pérdida por varios años.

No se tienen datos exactos acerca del número de personas católicas y evangélicas en la comunidad, pero se estima, a través de testimonios de comunarios, que un 80 % pertenece a la iglesia evangélica y un 20 % a la católica.

Los “Todos Santos” de antaño.

La fiesta del Todos Santos de antaño entre los japeños es la expresión temporal de los abuelos y tatarabuelos de la comunidad, en la cual la participación de los pobladores y las familias era mayor, los rituales eran realizados con mayor intensidad, seriedad y devoción hacia las almas protectoras de la comunidad (achachilas).

San Antonio de Mujlli era considerado por los japeños y otras comunidades como el centro ceremonial ritual y festivo del Ayllu Majasaya Mujlli. A esta comunidad principal del ayllu –Mujlli- todos los comunarios y particularmente las familias en situación de duelo de Japo K’asa asistían a celebrar todas las fiestas religiosas del santoral católico, entre ellas la fiesta del Todos Santos. Todas las fiestas se las celebraba con pasantes a los que se los llamaba “mayoras,” quienes eran nombrados por las autoridades originarias “los alcaldes”. Su organización festiva estaba conformada por dos grupos de a tres pasantes – Pereste, Jilawara y Sullcawara- y un grupo de a dos, cada uno de estos grupos tenía un “alferez”. Todos los grupos llegaban a conformar un total de 11 encargados de las celebraciones festivas del ayllu, los comunarios se basan y tienen como referencia a los pasantes que encabezaban las fiestas de Rosario, exaltación y del día del Indio 2 de agosto, donde cada pasante celebraba su respectiva fiesta.

Todos Santos la celebraban los pasantes que encabezaban en la fiesta de exaltación, a este grupo de pasantes se les decía “Kollanas.” El principal pasante tenía el denominativo de “kollana pereste” o “animas pereste”, el segundo pasante era el “kollana Jilawara” (hermano menor) y el tercer pasante era el “kollana sullcawara” (hermano “más menor”), junto a ellos caminaba el “alferez” quien se dedicaba a organizar la fiesta.

Las familias de duelo por su parte, se organizaban para los preparativos característicos de la fiesta y para atender a la gran cantidad de visitantes. Estas familias tenían que invitar y solicitar la asistencia principalmente a los “mayoras”, quienes realizaban rituales para las “almas”.

Uno de los rituales de esta fiesta era que el “kollana pereste” debía jugar con una “piedra sagrada,” la cual era challada en la iglesia. Para esto, hacían escuchar misa para luego sacarla de la capilla de Mujlli y visitar todas las casas de las familias dolientes. Cabe destacar que la piedra es una representación simbólica del culto a los difuntos antepasados del ayllu. Actualmente, la piedra se encuentra guardada abandonada en la misma Capilla. Otro de los rituales era que debían rezar y distribuir el *mast’aku* a todos los presentes.

Otro de los actores importantes de la fiesta era la presencia de los “campaneros,” quienes tocaban la campana de la torre de Mujlli en la noche del 1ero de noviembre. Éstos debían ser jóvenes, solteros y eran nombrados por los pasantes para cada grupo. Así también jugaban el palamo y rezaban cada vez que terminaba el juego. En este contexto el alcohol se hacía presente como un ente articulador del discurso, y un elemento que a través de la *ch’alla* conectaba espiritualmente con las almas difuntas.

El *mast’aku* era instalado en el piso sobre un aguayo y en platos pequeños con una variedad de alimentos en pequeña cantidad. Se instalaban dos *mast’aku* –mesas-, el primero era para que los “mayoras” recen y distribuyan, el segundo era para que los pajes (ayudantes) recen y distribuyan, lo mismo ocurría en el

cementerio. En el cementerio se tenía una gran cantidad de familias entre jóvenes niños y adultos, bajo ese contexto se producía bastante bulla. Así mismo los “mayoras” antes de retornar del cementerio tenían que instalar “*mast’aku*” y rezar para las “mundo almas” que son las almas que no son recordadas y que murieron trágicamente en lugares lejanos y que están morando en los cerros y ríos de la comunidad. Este hecho indica que todas las almas en general son sujetos de recuerdo y atención ritual por el temor que se les tiene y para una vida tranquila en la comunidad y el ayllu.

La abundante ingesta de alcohol hacía que muchos comunarios se embriagara y generaba peleas u otros problemas. Estos aspectos eran los que caracterizaban esta época.

La *kacharpaya*, despedida de las almas, era practicada en las casas de los dolientes en Mujlli, donde debían realizar rituales de despedida, como el lavarse la cara y botar el luto.

Particularmente la comunidad de Japo k’asa, formaba parte de la organización territorial del sistema de *aynoka* en el Ayllu, en la cual hasta hace unos años atrás las familias vivían en pequeños rancheros. En ese sentido para los japeños “Jacha Rancho” representaba y era el centro poblado de la comunidad, donde se realizaban los rituales para la buena producción agrícola y algunas fiestas.

En este mismo rancho, durante tres años (1978), se practicaban la *wallunk’a* con música originaria, este hecho muestra la gran flexibilidad de los japeños a innovaciones de tipo externo, como aquel proceso de adaptación y transformación de los pobladores de Japo K’asa en la interacción con otras zonas ecosimbióticas de los valles de Cochabamba. El hecho que una niña fallezca hizo que se produzcan mitos en torno a la *wallunk’a* y reflexionaran que no era pertinente reproducirla en la comunidad.

La celebración del Todos Santos actual y sus connotaciones ritualísticas.

Entre los japeños, los anuncios de muerte son percibidos por experiencias cotidianas de muertes en la comunidad, como las expresiones del rostro, el desaliento, las actitudes de la persona o ser bueno o malo en su vida cotidiana, el caminar por lugares sagrados y en determinados días, etc. Esto muestra que los signos de muerte son mitos que se construyen en su diario vivir.

Cuando alguien se muere, en Japo K’asa como en otros contextos, se debe comunicar la muerte del recién fallecido a todos los familiares en la comunidad y fuera de ella, estos familiares asisten como una muestra de solidaridad y reciprocidad hacia el difunto. Esto se constituye en la expresión de compartir el dolor con los demás.

Los rituales mortuorios para un recién fallecido son el velorio, la mortaja, la construcción del caballete, el entierro, el lavatorio y el luto. En el velorio, comienzan los momentos de mayor

convivencia e interacción social. La “mortaja,” que es realizado por una persona mayor de edad que no es cercano a la familia, expresa el temor que se tiene hacia las almas, ocurre lo propio con el caballete. Cada uno de estos acontecimientos contiene elementos simbólicos que se expresan en la construcción de mitos acerca de la muerte.

En la comunidad de Japo K’asa, persiste la relación espiritual con el mundo sobre natural, y es que su vida cotidiana está provista de una diversidad de creencias, mitologías y leyendas, estas se ritualizan cuando acontece la muerte; en este ámbito, para los japeños, los muertos se convierten en almas y es a ellas a quienes se las debe celebrar con respeto y fe de que a través de los rituales realizados en su honor, traiga las bendiciones y prosperidad a sus seres queridos en la familia y la comunidad.

De esta forma, los rezos, los juegos, el compartir en medio del *mikhuchiku*, el *mast’aku*, la coca el *pijcheo* y el alcohol son los mediadores de conexión espiritual entre los vivos y los muertos; especialmente los rezos se hacen fundamentales para las almas porque es por medio de ellas que las almas viven.

Actualmente, el Todos Santos en Japo K’asa es celebrado por tres años consecutivos. A nivel familiar, en Japo K’asa como en otros contextos la muerte congrega a todos los parientes a nivel intra y extrafamiliar, porque es en estos momentos únicos donde la familia se reúne en su máxima expresión. En estos momentos, en los cuales se construye relaciones sociales de solidaridad y reciprocidad familiares, logran organizarse para la celebración. La organización va desde los preparativos para todos los días de celebración, las vísperas el 1 y 2 de noviembre, la visita al cementerio hasta la *kacharpaya*; en ese sentido, la ayuda familiar posibilita la participación de todos los familiares, así, la organización de roles para los hombres y las mujeres se basa en que la participación de los hombres es más protagónica en cada acontecimiento festivo, mientras que las mujeres realizan actividades complementarias a la de los hombres.

La existencia de momentos de mayor convivencia social interfamiliar como en el *at’amar* - intercambio de visitas- muestra la reciprocidad de los visitantes a las casas de celebración; en este contexto se comparte en medio de los juegos como el “carne” y el “palamo” que son realizados cuando el difunto es varón, juegos que forman parte del entorno festivo del día de los difuntos, como simbología para alegrar a las almas, es una forma de diversión y regocijo, donde se plasma la relación entre la tristeza y la alegría.

En esos ámbitos, se van generando conversaciones, las mismas que giran entorno a las almas, ya que en los comunarios persiste en su memoria oral toda una estructura de conocimientos y acontecimientos que han sido transmitidos de generación en generación por los abuelos. En este ámbito de conversaciones orales que acontecen en la fiesta de Todos Santos –donde se comenta, recuerda, habla- en torno a los difuntos y las “almas” se generan de forma cíclica y en el tiempo

cuentos y mitos acerca de la muerte y las almas; por lo tanto, en Japo K'asa los acontecimientos orales alrededor de la muerte son “constitutivos” y generan mitos acerca de la muerte.

El recuerdo a las almas es de vital importancia para el japeño, ya que ellas poseen poderes como para castigar a aquellos familiares cercanos que no los recuerden. El temor a castigos por parte de las “almas” mueve a los comunarios a celebrarlas y cumplir de la mejor manera posible, por medio de misas, y los rezos que son el enlace espiritual con las almas. Estas almas pueden ser las intermediarias ante Dios para que entre los vivos de la comunidad existan bendiciones y beneficios. De esta manera, el cumplir con las almas muestra la relación recíproca entre los muertos y los vivos; además de que también se comprende que para los japeños no se deja de lado del recuerdo a ninguna de las “almas” de la comunidad tanto antiguas -abuelos-achachilas- como actuales. Por eso, el recuerdo de las “mundo almas” refleja la reciprocidad y solidaridad con “los otros” -almas que no son de la comunidad-, de manera que los muertos de la comunidad también velaran por los suyos vivos.

El sentido de abundancia de alimentos a través del *mast'aku* es visto con mayor detalle en el cementerio. El *mast'aku* y sus implementos son la expresión simbólica por medio del cual se atiende a las “almas” y por medio del cual se hacen presentes. Debido a esto, se debe hacer rezar para las “almas” a todos los visitantes.

La distribución de las mesas *at'amar* -intercambio de mesas-, es una de las practicas rituales que se sigue recreando desde la época de sus abuelos. Teniendo en cuenta que cada mesa tiene una finalidad objetiva, la primera mesa es ofrecida a la mesa vecina; la segunda va a los que ayudaron; y la tercera a todos los invitados, al final todos los presentes en especial los niños obtienen gran cantidad de alimentos. En este ámbito, el alcohol es uno de los elementos centrales que articulan los discursos y como intermediador de los vivos con las almas a través de las libaciones.

La visita al cementerio es una de las expresiones de representación directa con las almas. Al retorno a casa no se debe retornar con ningún alimento del cementerio, por lo que al alejarse del cementerio se debe descansar en ronda y distribuir todo a los familiares, como señal de despedida de las almas hacia el cielo.

La actitud de los japeños cambia en el momento de que los dolientes y acompañantes llegan a la casa del finado. En este momento, expresan la alegría y el regocijo con la que se debe despedir a las “almas”. Tiene que ser un momento festivo en el sentido de que las almas retornen contentas al cielo pensando que todo está bien entre los suyos, para ello, los familiares de duelo deberán realizar rituales que expresen simbólicamente este cambio como es el lavarse la cara con agua flor bendita y cambiarse la ropa de luto, en señal de dejar la pena y el dolor que se tenía horas atrás y ya no pensar en ello hasta el próximo año.

El momento culminante de la celebración de los difuntos está en los bailes comunitarios, en el que la alegría y la diversión son demostrados por los familiares en toda su expresión, aspecto que reproduce la vida a través de la muerte lo cual es festivo, por eso, todos bailan con música autóctona *tarqas* y *qonqota* con melodías características de la época seca, estos momentos son aprovechados por los jóvenes para cortejar a sus parejas, en cada casa del familiar de duelo se muestra aquello.

La percepción que tienen los Japeños de la muerte se basa en una combinación de creencias religiosas católicas y sus deidades ancestrales-andinas, como son la *pachamama* y los *achachilas* que estarían en el mundo del *manqa pacha* (mundo de abajo) esto se muestra en las expresiones cuando afirman “es el destino al que Dios tiene la predisposición de la vida de los vivos”, “nacemos de la tierra y morimos en la tierra”. Por lo tanto, la vida y la muerte es un todo en el que se reproduce la vida.

Por medio de la vida cotidiana en la comunidad de Japo K’asa, se interpreta a la muerte desde aspectos comunes del diario vivir que fueron acumulados de generación en generación.

Noviembre es tiempo de sembrar, donde las almas estarían relacionadas con la llegada de las lluvias para la buena producción agrícola. Así, actualmente para los Japeños solo los abuelos habrían tenido esa mutua relación del ciclo agrícola con la celebración a los difuntos. En dicha época, se debía terminar de sembrar hasta la fiesta de Todos Santos. Hoy en día, los Japeños para sembrar observan el tiempo, “si llueve antes o si llueve después- de Todos Santos-”, estas siembras la realizan en tres etapas, - temprana, media y tardía- estrategia que asegura su alimentación. Estas estrategias muestran de alguna manera que entre los japeños existe una gran flexibilidad en innovar, reproducir y hacer suyos estas innovaciones, como una manera de recrear la dinámica social en la que se mueven y están insertas estas comunidades.

La perspectiva de los evangélicos y factores de transformación.

Existe pugnas ideológicas y de visión entre los católicos y los evangelistas en Japo K’asa en torno a las celebraciones festivas de los difuntos, estas pugnas consisten en que los católicos critican la falta de sensibilidad hacia los difuntos, falta de respeto a las prácticas culturales de los abuelos, y la incongruencia –de evangélicos que *pinchean*, *challan*- de sus actitudes en determinados contextos de la vida social comunal.

Por su parte, los evangélicos sustentan sus actitudes e ideología religiosa en el hecho de que las fiestas religiosas de los santos católicos traen efectos negativos, por un lado conlleva a las borracheras, agresiones y peleas y por otro, genera muchos gastos económicos. En consecuencia, muchos llegan a endeudarse, descuidando muchos aspectos relacionados con el desarrollo comunal como es la educación de los hijos o manejar mejor sus cultivos. Por eso, para los evangélicos la

disminución de las fiestas religiosas católicas sería una estrategia para evitar los grandes gastos que comprendía el pasar los cargos de pasantes antiguamente.

Las actitudes de los evangélicos en los días festivos de Todos Santos se clasifican en dos, los que visitaron los *mast'aku* –mesas- y aquellos que no fueron y se quedaron en casa. Los primeros son más flexibles en el sentido de que su visita se debe a que el difunto es un familiar, para así, compartir en familia y evitar las críticas de los vecinos de la comunidad. Se percibe que estos evangélicos conjugan dos visiones, una que esta relacionada con su conocimiento tradicional ancestral andino y otro dotado de lo plantea la ideología evangélica, bajo esas dos combinaciones de su religiosidad, estos sujetos interpretan y reproducen sus actitudes y actividades en las relaciones sociales internas de la comunidad.

En cuanto a los evangélicos que no asistieron las casas de celebración de los difuntos, se dieron casos en que no tenían ningún familiar fallecido o primaba su confesión religiosa –evangélica-. Ellos se quedaron en sus casas cuidando su ganado, Ellos, de alguna manera, tratan de reproducir la estructura propuesta por su iglesia, pero en el fondo aun permanece su relación con su mundo de vida tradicional que se expresa, cuando tratan de mostrarse ante los agentes externos y vecinos como parte integrante del resto de los comunarios –ayunos comunales, *ch'allas*, *pijchea* o fumar-. Esto muestra esa plasticidad con la que los sujetos evangélicos actúan en momentos coyunturales.

Por otro lado, tanto la muerte como las “almas” para los evangélicos en Japo K'asa se expresa en que el espíritu se va al lado del Señor, si es que en vida se arrepintió de sus pecados, de lo contrario se va al infierno. Esta premisa del bien y del mal es la que permite a los evangélicos sustentar sus actitudes y su lucha en su vida cotidiana.

Se puede considerar que la presión de los vecinos de la comunidad con respecto a la actitud de los evangélicos hacia los muertos hace que entre los evangélicos se pueda llevar a cabo un día en su recuerdo, el “día de cumpleaños evangélico” donde se realiza una convivencia recordando al difunto a través de las oraciones y alabanzas.

La incursión de tradiciones y costumbres de otras zonas geográficas de Bolivia es vista tanto por católicos como por evangélicos como una posibilidad que puede ser concertada y aceptada porque tendría algún carácter novedoso. En este sentido, las transformaciones e innovaciones en el Todos Santos y día de los difuntos son vistas en la comunidad como un proceso cotidiano que acontece como algo que se presenta en el tiempo.

De esta manera, se puede afirmar que las transformaciones se presentan de varias maneras en el transcurso del tiempo, como consecuencia de la situación de crisis moral y ética que tiene sus efectos en la vida de las personas. Ese nuevo orden establecido, actualmente en los japeños es percibido con

gran aceptación. Ello se refleja en la flexibilidad de los japeños tanto católicos como evangélicos de aceptar innovaciones de todo orden y coyunturales. Así también la actitud de los comunarios de Japo K'asa constata el análisis de la relación sujeto-estructura, donde se plantea que los sujetos también son activos en su relación con las estructuras sociales, esta relación se plasma y encuentra en una zona intermedia, por lo tanto, estos sujetos asumen, reproducen y transforman sus acciones haciéndolas cosas cotidianas.

Perspectivas de los agentes externos sobre la temática.

La presencia de varias instituciones en la comunidad hace que de alguna manera se vaya conformando un mayor vínculo con la sociedad occidental, así, la mayoría de las instituciones de desarrollo en Japo K'asa entre las que están el SARA, PAMJA, PRODEVAT, PAN, AGRUCO muestra una actitud positiva de respeto a las actividades culturales de los actores locales, los rituales de muerte en Todos Santos y el día de los difuntos.

La excepción de las anteriores organizaciones externas se muestra en el centro de educación de adultos CETHA, de tendencia religiosa de orígenes orientalistas como los BAHAI, en la que básicamente se abocan a educar bajo preceptos de la lógica occidental, en el que implícitamente pueden ser sujetos de modificación y transformación cultural.

La relación de estas instituciones con los comunarios se basa en el trabajo directo con los agentes locales, en cuanto a la educación teórica, capacitación y práctica de oficios artesanales u otros, en un sentido de revalorización de la propia cultura en la que se desarrolle la autoestima y el orgullo de la cultura local.

Las organizaciones estatales, mediante los profesores (escuela) y la médico (centro de salud) expresan la importancia de revalorizar estas prácticas culturales. En ese sentido, los profesores en la medida de que sus actividades educativas estén relacionadas a fortalecer las actividades culturales se ira reproduciendo en los niños el interés por la identidad cultural local.

La relación cotidiana de la médico con los comunarios presenta dificultades, ya que desde la visión de la “doctora”, los comunarios tendrían un arraigo muy marcado con sus costumbres y tradiciones, lo que imposibilita procesos de modernización en la comunidad. Por ello, se puede afirmar que hay una ausencia de comprensión del mundo de vida local. Por lo que, se hace necesario comprender y entender el conocimiento local especialmente por aquellos agentes externos que pretendan trabajar en ámbitos rurales.

Por último la perspectiva de la Iglesia Católica acerca del Todos Santos, acepta y asume las prácticas y costumbres de la religiosidad popular; la importancia de la iglesia está en el hecho de celebrar misas de cuerpo presente para los difuntos, así como bendecir algunas prácticas tradicionales.

La falta de sensibilidad hacia los muertos de los pobladores de Japo K'asa es una de las preocupaciones del "Padre" que se expresa en su cementerio que se encuentra en estado de dejadez. Por ello, según el "Padre" el Todos Santos como fiesta grande no existe en la zona, porque alrededor de unos veinticinco años ya no se celebraba. A partir de la presencia del "Padre" el año 1997 en Japo K'asa, se celebró y se realizó los rituales y misas. A decir del "Padre," los comunarios observando estas prácticas ritualísticas en otras zonas geográficas, en la actualidad nuevamente están empezando a realizar todas las celebraciones del Todos Santos.

Conclusión general.

La transformación de este sistema de fiestas a lo largo de más de treinta años está enmarcada en lo que es una crisis de sentido interno y externo en el grupo social; ese estado de crisis, incorporó nuevas solidaridades sociales en todo el ayllu a lo largo de varios años. Todas las afirmaciones acerca de las causas de estas transformaciones se centran sobre todo a la presencia de los evangélicos en la zona, que se sustentan en el hecho de que representaba una estrategia la conversión religiosa para evitar el excesivo consumo de alcohol y/o los grandes gastos que suponían pasar estos cargos de pasantes.

La reconsideración y el retorno de estas prácticas rituales culturales en los últimos años se debe a esa gran flexibilidad, plasticidad y reacomodo con la que el japeño realiza sus acciones en los nuevos contextos que se presentan en su vida cotidiana, los procesos de "aprendizaje" y adaptación de lo externo entre los japeños es uno de los factores de manera cíclica de transformación que coincide con su visión del mundo.

Todas estas aseveraciones se pueden sustentar, teniendo en cuenta también que entre todo ello, bajo los fenómenos de larga duración, persiste entre los comunarios aquella relación intersubjetiva con su religiosidad local tradicional, en ello está el recuerdo a los muertos y las almas a las que se les tiene una consideración de respeto y recuerdo, mediante los rituales y los rezos. Esto es uno de los fenómenos asentados a lo largo de muchos años. Sobre estos fenómenos –larga duración- que están enmarcadas en las tradiciones festivas se superponen los cambios –media y corta duración- acaecidos encima de ellos, que se expresa en la fuerte presencia de evangélicos en la zona en los últimos treinta años. Se puede entender de esta manera que en la profundidad de los japeños las connotaciones ritualísticas practicadas por sus abuelos, persisten sobre la base de su vida cotidiana modificada en la superficie.

Si bien dentro la comunidad misma existen algunas diferencias de percepciones respecto a la celebraciones del día de los difuntos entre evangélicos y los católicos, las mismas no son un óbice del relacionamiento interno entre comunarios, porque entre ambos existe una tolerancia y flexibilidad entre sus posturas, como es el caso de las visitas de evangélicos a los *mast'akus* y al cementerio llevando flores. Pero también podría darse el caso de que la actitud de los evangélicos en las celebraciones a los difuntos

respondería a la presión ejercida por la vecindad comunal y evitar las críticas que podría suscitar el no celebrar a su difunto.

Este tipo acciones son reflejadas tanto en católicos como en evangélicos, de acuerdo a como receptionan las posturas estructurales. Ellos asumen y reproducen a su manera sus acciones que las hacen como cotidianas.

Los agentes externos, generalmente presentan aseveraciones que fomentan estas actividades culturales, expresando la necesidad de mantener estas prácticas tradicionales, a excepción de los BAHAI que prefieren dedicarse a su trabajo centrado en la educación con lógicas occidentales. La iglesia católica, muestra la preocupación por la falta de sensibilidad de los comunarios hacia sus muertos, esto se expresa en la dejadez del cementerio. Así mismo, le resulta importante que nuevamente se esté reconsiderando las celebraciones en la zona.

comparando todo el panorama de lo sucedido, antes y actualmente, con las celebraciones del día de los difuntos en la comunidad de Japo K'asa, las transformaciones acaecidas en la comunidad se muestran primordialmente en que la fiesta del Todos Santos ya no se la realizan con gran efervescencia como antaño; los comunarios de Japo K'asa y otras comunidades del ayllu ya no recurren a celebrar a sus difuntos en la comunidad y el cementerio de Mujlli; los alcaldes tradicionales ya no nombran a ningún pasante para ninguna fiesta. En los hechos los pasantes “mayoras”, los campaneros de la torre en Mujlli, el juego con la piedra, desaparecieron hace 30 ó 35 años del escenario festivo-ritual del Todos Santos. Esas características dan a entender que el Todos Santos de antaño tenía una concepción socio-comunal integral.

Actualmente el Todos Santos se redujo a que Japo K'asa celebre a sus difuntos en su propio cementerio, cada familia en situación de duelo celebra partiendo del ámbito familiar para extenderse a lo comunal, en esencia lo que permanece es la concepción espiritual del Todos Santos. Por tanto, sigue permaneciendo entre los comunarios la relación recíproca de respeto y recuerdo a las “almas” y deidades ancestrales; en una forma en que se sigue reproduciendo en la memoria larga de los Japeños las subjetividades internas con respecto a su pasado común.

BIBLIOGRAFÍA

AGROECOLOGIA UNIVERSIDAD COCHABAMBA

- 2000 Diagnostico Participativo y Plan de Uso del Suelo en el Ayllu Mujlli. Municipio de Tapacarí. Cochabamba. 83 Pág. No publicado.

ANTEZANA S. Alejandro

- 1994 **Una versión sociológica del Ayllu.** En: Pro Campo. N° 53. La Paz: CID.

ANTEZANA JUARES, Luis H.

- 1995 **Guía instrumental para la presentación de trabajos académicos.** Versión preliminar. CESU-UMSS. Mimeo.

ALÁEZ GARCIA, Argimio.

- 1999 **Duelo Andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios.** En: **Los vivos y los muertos:** Iquique. IECTA.

BASCOPE CAERO, Víctor

- 1999 **El Sentido de la muerte en la cosmovisión andina. En los vivos y los muertos: duelo y ritual mortuario en los Andes.** Iquique: IECTA.

BALBOA, Esther

- 2001 **Para una comprensión de Todos Santos. El ordenamiento vertical en la cosmovisión circular andina.** Fotocopia.

BERGER, Peter y LUCKMAN, Thomas

- 1979 **La Construcción social de la realidad.** Buenos Aires: Amarrortu.

BLANCO, Teresa

- 1992 **“Organización del uso de la Tierra en la comunidad originaria de Japo”.** Tesis de grado, carrera de Ingeniería Agronómica.

BRAUDEL, Fernand

- 1992 **La historia y las ciencias sociales.** Barcelona: Alianza Editorial.

CABARRUS, Carlos Rafael

- 1998 **La Cosmovisión Q’eqchi en proceso de cambio.** Guatemala: Iximulew.

CACERES, Efraín

- 1999 **La muerte como sanción y compensación: visión de equilibrio y reciprocidad en Cuzco.** En: **Los vivos y los muertos: Duelo y ritual mortuario en los andes.** Iquique: IECTA

CALISAYA, Víctor Hugo

- 1999 **Crisis y cambio social: vida cotidiana religiosidad protestante y pobreza en la ciudad de Cochabamba.** Tesis de Grado, Carrera de sociología. Cochabamba.

CIPOLLETTI, Maria Susana

- 1992 **La muerte y el más allá en las culturas indígenas Latinoamericanas**
Quito: ABYA – YALA.

CONRAD, Geoffrey y DEMAREST, Arthur.

- 1990 **Religión e Imperio. Dinámica del expansionismo Azteca e Inca.** México:
Alianza Editorial.

DELGADO, Freddy

- 2002 **Estrategias de auto desarrollo y gestión sostenible del territorio en ecosistemas de Montaña.** Cochabamba: AGRUCO-PLURAL.

DELGADO, Freddy et. al.

- 2005 **Revitalizando el conocimiento Indígena para el desarrollo endógeno.** En: Revista COMPAS # 7. Pág. 35. Cochabamba.

EYZAGUIRRE, Milton

- Los ritos que acompañan cada paso de la vida entre los Andinos** (4 de Julio de 2004). La Razón, Suplemento cultural. Pág. 4-5.

FERNANDEZ, Gerardo

- 1998 **Todos Santos: Todos almas.** En: Revista Andina 31. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

FRIAS, Víctor Hugo.

- 2002 **Mistis y mokochinches. Mercado, evangélicos y política local en Calcha.** La Paz: Mama Huaco.

GUZMAN, Esteban.

- 2000 **Día de difuntos, fiesta a la vida: una aproximación semiótica.** Cochabamba. Mimeo.
- 2001 **El mast'aku y la simbología de sus elementos.** La vida y la muerte en el mundo andino y occidente. Cochabamba. Coloquio.

HAVERKORT, Bertus et al. (Editores)

- 2003 **Antiguas raíces, nuevos retoños: El desarrollo endógeno en la práctica.** La Paz: Plural, COMPAS – AGRUCO.

HARRIS Olivia, BOUYSSÉ Thérèse

- 1987 **PACHA: en torno al pensamiento Aymará. En tres reflexiones sobre el pensamiento andino.** La Paz: HISBOL.

HARTFIEL Marisel

- 1996 **La Construcción social de la muerte.** una mirada actual. Internet Sociología de la Muerte.

- HELLER, Agnes.
1977 **Sociología de la Vida Cotidiana.** Barcelona: Península.
- HUANACU Blanca, ZUBIETA Teodoro et. Al.
1992 **“Pachamamas Tipusiwa: Antamarka”** Oruro: Ayllu Sartañani.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA.
2001 **Censo Nacional de población y vivienda.** Actualidad estadística. Cochabamba
- IZKO, Javier
1983 **“Dimensiones socioculturales de la fecundidad y mortalidad en Bolivia. Cóndores y mast’akus, vida y muerte en los valles norte potosinos ”**La Paz. Ministerio de planeamiento y coordinación.
- JORDÁ ARIAS, Enrique.
1984 **La fiesta en el mundo aymará.** En: Yachay 2. Cochabamba Universidad Católica Boliviana
- JORDAN, Xavier
2004 **Cuando las almas se van marchando. Todos santos, intercultural y conflictos comunicacionales.** Cochabamba: Runa.
- KLEIN, Herbert S.
1995 **Haciendas y ayllus en Bolivia: La Región de La Paz, siglos XVIII y XIX.** Lima: IEP.
- LISPERGUER, Gilberto et. Al.
1988 **Organización de la producción en el Ayllu Mujlli.** Series Técnicas N° 17 Cochabamba AGRUCO.
- LOLAS Stepke, Fernando.
1997 **La muerte es tema para los vivos** Internet: Sociología de la muerte.
- LONG, Norman
1995 **Conclusiones: Reflexiones teóricas sobre actor, estructura e interface. Fotocopia.**
- OCHOA, Victor
1976 **“Ritos para difuntos”. Boletín ocasional del instituto de estudios Aymaras # 39** La Paz.
- PLAN de DESARROLLO MUNICIPAL
2001 **PDM Municipio de Tapacari:** AGRUCO.
- PLATT, Tristan.
1982 **Estado boliviano y Ayllu andino: Tierra y tributo en el norte de Potosí.** Lima: IEP.
1996 **Los Guerreros de Cristo.** La Paz: Plural Editores

- POMA Guaman
1988 **Nueva Crónica y buen gobierno.** Tomo 1. México: Siglo XXI Editores.
- PREFECTURA DE COCHABAMBA.
1996 **Programa de Acciones Estratégicas del Departamento.** La Paz: S.N.P.P.
- RASNAKE, Roger
1990 **Autoridad y poder en los Andes; Los Kuraquna de Yura,** La Paz: HISBOL.
- ROSING, Ina
1988 **“La fiesta de todos los santos en una región andina”** En: Alpanchis 32. Cusco: Instituto de pastoral andina.
- RIST, Stephan.
2002 **Si estamos de buen corazón, siempre hay producción.** La Paz: Plural- AGRUCO.
- ROCHA, José Antonio
1987 **“Todos Santos: Evocaciones a la tierra, continuidad de la vida.**
Cochabamba: Instituto de investigaciones, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UMSS.
- ROCHA, José Antonio.
1990 **Sociedad Agraria y Religión: Cambio social e identidad cultural en los valles de Cochabamba.** La Paz: HISBOL – UCB.
- RIST, Stephan; SAN MARTIN, Juan; TAPIA, Nelson.
2000 **Cosmovisión andina y desarrollo auto sostenible. En Comida para el pensamiento.** Cochabamba: AGRUCO – COMPAS.
- RIVIERE, Gilles
1986 **Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymará.** La Paz: En: Fe y Pueblo, N° 14.
- REGUILLO Roxana
1997 **La Construcción simbólica de la ciudad. Sociedad desastre y comunicación.** Guadalajara: ITESO
- STROBELLE Juliana
1989 **Indios de piel Blanca.** La Paz: HISBOL.
- TAPIA, Nelson.
2002 **Agroecología y agricultura campesina sostenible en los ande bolivianos.** Cochabamba: AGRUCO-PLURAL editores.
- TORRICO, Domingo
1993 **La racionalidad económica andina en el destino de la producción campesina: Caso comunidad de Japo.** Tesis de Grado AGRUCO – Carrera de Economía.

VAN DEN BERG, Hans

- 1989 **La celebración de los difuntos entre los campesinos Aymaras del altiplano** En:
Yachay 14. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana.
1985 **Diccionario religioso aymará**. Puno: IDEA.

ULLOA RUBKE Gonzalo.

- 1993 **La muerte en la Cultura** V jornada interdisciplinaria Religión y cultura Internet:
Sociología de la muerte

YALON Irvin

- 1984 **Psicoterapia Existencial**. Barcelona: Herder.

VILLCA, Casiano y CHAMBI, Erasmo

- 1997 **“Los Jóvenes de hoy, ya no saben las experiencias de nuestros abuelos.”** Testimonios
y reflexiones campesinas sobre la revalorización del saber andino. Cochabamba.
Serie reflexión N° 5. AGRUCO.

WEBER, Máx.

- 1994 **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. México: Colofón